Darstellung und Kritik

der

Ansicht Wellhausens

von

Geschichte und Religion des Alten Testamentes

von

Rudolf Finsler,
Pfarrer in Hausen, Kt. Zürich.

(Separatabdruck aus den Verhandlungen der asketischen Gesellschaft in Zürich.)

Zürich
Druck und Verlag von Friedrich Schulthess
1887.

BS1174
.W46F5

1.30.87

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS1174

Section W46F5

Darstellung und Kritik

der

Ansicht Wellhausens

von

Geschichte und Religion des Alten Testamentes

von

Rudolf Finsler,
Pfarrer in Hausen, Kt. Zürich.

(Separatabdruck aus den Verhandlungen der asketischen Gesellschaft in Zürich.)

Zürich
Druck und Verlag von Friedrich Schulthess
1887.

In den letzten Dezennien hat auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft kaum eine Persönlichkeit so gewaltiges Aufsehen erregt, wie neuerdings Wellhausen. Vorher durchaus unbekannten Namens ist dieser Mann seit dem Erscheinen seiner »Prolegomena zur Geschichte Israels« plötzlich in den Vordergrund wenigstens der alttestamentlichen Diskussion getreten und wie es selten einem Sterblichen begegnet, beschäftigt sich heute alles mit ihm. Dort stehen seine Anhänger, in höchster Begeisterung ihn als den Bahnbrecher einer neuen Ära in Kritik und Religionsphilosophie preisend; hier seine erklärten Gegner, ihn als devastator fidei brandmarkend.

Schon der Student im ersten Semester hört den Namen Wellhausen und sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, sich mit dem neuen Standpunkte bekannt zu machen, dessen Konsequenzen nach dem allgemeinen Urteil von so ungeheurer Tragweite seien; und bald darf niemand mehr den Anspruch auf theologische Bildung erheben, der nicht »die Wellhausen'sche Hypothese« zu kennen und ein Urteil darüber zu haben sich rühmen kann.

Fragt man, mit welchem Rechte denn dieser Gelehrte zu einer solch exzeptionellen Berühmtheit gelangt sei, so wird das natürlich erst aus einer einlässlichen Darstellung der von ihm begründeten und vertretenen Position erhellen. Vorausgreifend sei es uns aber schon hier erlaubt zu bemerken, dass Wellhausen eben nicht bloss eine vereinzelte Hypothese aufgestellt hat, die wie so viele andere vor ihr ohne Einfluss auf die herkömmliche, dem christlichen Glauben

wichtige Anschauung vom Alten Testament, seiner Geschichte und seiner Religion, bliebe. Vielmehr hat Wellhausen ein umfassendes Programm vorgelegt, um welches der Kampf je länger je heftiger entbrennen muss, weil es eine totale Umgestaltung der ganzen alttestamentlichen Wissenschaft in literargeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und profangeschichtlicher Hinsicht ankündigt. Über das Gebiet der sogenannten Einleitungsfragen hinausgehend, will der Forscher eine durchaus neue Geschichte Israels, zugleich eine neue Theologie des Alten Testamentes aufbauen. Darin liegt seine Bedeutung. Es kann dem gegenüber kaum noch in Betracht kommen, dass er eigentlich nur erneuert, was vor ihm schon andere, wie z. B. Graf, Vatke, zum Teil auch de Wette gesagt haben. Diese Männer sind hinter ihm zurückgeblieben, weil sie aus ihren Prämissen die Schlüsse nicht gezogen haben, die Wellhausen jetzt mit unerbittlicher Logik und systematischem Eifer aus all den zerstreuten Prämissen zu ziehen unternimmt. Graf und Vatke waren Theoretiker; Wellhausen ist Praktiker durch und durch. Und während jene sich noch ganz in den engen Grenzen doktrinärer Diskussion bewegten, wirft der Hallenser Professor seine Ideen kühn genug in die breiten Massen der Gebildeten überhaupt, zum Zwecke, die traditionellen Anschauungen vom Alten Testament zu ändern und umzugestalten.

Doch nicht, als wollte er sich nach Art des Herostratus durch leichtfertige Vernichtung des Heiligen einen Namen erwerben. Von diesem Vorwurf halten wir ihn frei. Weder in seiner persönlichen Erscheinung, noch in seinen Werken macht er den Eindruck der Frivolität. Im Gegenteil streng, fast herb mutet sein Wesen den Beobachter an; er tritt vor uns hin wie einer, der durchglüht von dem Bewusstsein, das Rechte gefunden zu haben, mit rücksichtslosem Ernste vorgeht und nur der Wahrheit dienen will.

Mag man darum auch seine Kritik religions- und kirchen-

gefährlich anzusehen geneigt sein, schon aus diesem Einen Grunde müsste er unsere Beachtung verdienen, ganz abgesehen davon, dass man sich von einem solchen Gegner nicht befreit, wenn man vor ihm die Augen schliesst.

So will ich denn gleich in medias res treten. Meine Aufgabe ist eine doppelte: 1) eine möglichst klare Darstellung und 2) eine kurze Kritik der Wellhausen'schen Hypothese zu geben.*)

I.

Das Thema der Wellhausen'schen Untersuchungen ist die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes, und zwar handelt es sich darum, ob wirklich, wie die herkömmliche Ansicht behauptet, das Gesetz der Ausgangspunkt für die Geschichte des alten Israel, oder ob es erst der Ausgangspunkt für die Geschichte des nachexilischen Judentums sei.

Näher wird die Frage folgendermassen präzisirt: Weiss die vorprophetische Geschichtsliteratur, d. h. das vorpro-

---

*) Benutzt wurden zu dieser Arbeit:
Wellhausen: „Prolegomena zur Geschichte Israels".
„ „Skizzen und Vorarbeiten".
Bleek: „Einleitung in das Alte Testament", besorgt von Wellhausen.
Böhl: „Zum Gesetz und Zeugnis".
Knobel-Dillmann: „Kommentar zum Levitikus".
Schultz: „Alttestamentliche Theologie".
F. E. König: „Die Hauptprobleme der israelitischen Religionsgeschichte".
Riehm: „Biblisches Handwörterbuch".
Roos: „Die Geschichtlichkeit des Pentateuch" u. a.

Bei dieser Gelegenheit verdanke ich hauptsächlich auch die freundliche Unterstützung, die mir Herr Kirchenrat Dr. K. Furrer durch Übermittlung eingehender kritischer Notizen angedeihen liess und die meine Arbeit in hohem Grade förderte.

phetische Israel etwas vom Gesetz, oder ist das vorprophetische Israel nicht vielmehr nur dann verständlich, wenn man vom Gesetze abstrahirt?

Und die Antwort, welche uns Wellhausen darauf gibt, lautet in Kürze: Das sogen. mosaische Gesetz ist vor der Zeit der Propheten im Volke Israel durchaus noch nicht bekannt gewesen, indem nämlich in der ganzen vorprophetischen Periode von der angeblich uralten heiligen Organisation einer theokratischen Verfassung — wie das Gesetz sie beschreibt — nichts zu merken ist und der Mosaismus mit seiner Hierokratie erst nach dem Exil plötzlich zum Vorschein kommt. Vor der Auflösung des Reiches lebten die Israeliten ohne ein geschriebenes Gesetz; in freier Ungebundenheit waren sie sich selbst Gesetz; mit der Rückkehr aus Babylonien und der Gründung des zweiten Tempels erst konstituirte sich das Volk nach dem aus den Büchern Mosis bekannten Bilde als Gottesstaat unter der absoluten Herrschaft der jerusalemischen Priester. Da dies nachweisliche Tatsachen der Geschichte sind, liegt darin nicht der deutliche Beweis für eine ganz späte Entstehungszeit des mosaischen Gesetzes in seiner gegenwärtigen Ausbildung?

Wendet man aber ein, wie es denn zu verstehen sei, dass die ganze alttestamentliche Geschichte von gesetzlich-theokratischen Ideen beherrscht und durchtränkt erscheine, von Anfang bis zum Ende, in den ältesten wie in den jüngeren Büchern, so hilft uns Wellhausen aus dem Dilemma: Die alten Geschichtserzählungen des israelitischen Volkes sind alle miteinander in der nachprophetischen Zeit, ja noch weiter hinab in der exilischen und nachexilischen Periode nach den Anschauungen und Forderungen des Gesetzes überarbeitet resp. umgestaltet worden. Was wir im Alten Testament an historischen Büchern haben, das sind nicht Werke aus Einem Guss und von Einer Hand; vielmehr lassen sich darin deutlich verschiedene Überlieferungsschichten erkennen,

die sich übereinandergelagert und durcheinandergeschoben haben, wie die Schichten der Erdrinde. Je nach den Wandlungen des religiösen Bewusstseins in Israel hat man auch die israelitische Geschichte verschieden dargestellt. »Unter dem Einfluss des Zeitgeistes ist der gleiche, ursprünglich aus Einer Quelle geflossene Überlieferungsstoff sehr verschieden aufgefasst und geformt worden, anders im 9. und 8. Jahrhundert, anders im 7. und 6., anders im 5. und 4.«

Das »mosaische Gesetz« findet sich nun bekanntlich im Pentateuch, in den fünf Büchern Mosis; die Hauptmasse des gesetzlichen Stoffes in der grossen, dem Pentateuch zu Grunde liegenden Quellenschrift des Elohisten. Dass nämlich auch der Pentateuch ein Gebilde komplizirteren Charakters sei, wusste man, seit Astruc, der Leibarzt Louis XIV., wenigstens in der Genesis die beiden Haupturkunden des Elohisten und Jehovisten klarlegte. Auf dem von ihm bereiteten Boden hat sich dann die Quellenscheidung des Pentateuch überhaupt entwickelt, und heute unterscheiden alle Kritiker, ob konservativ, ob radikal, die drei selbständigen Schriften: Elohist, Jehovist, Deuteronomium.

Da nun von hier aus erst das Nachfolgende verständlich gemacht werden kann, ist es nötig, kurz von diesen Quellen zu reden.

Die erste, die sogenannte Grundschrift oder der Elohist, so benannt wegen des vorzugsweisen Gebrauches des Gottesnamens Elohim, »ist ein durchaus planmässig und einheitlich angelegtes Werk, in welchem die im israelitischen Gottesstaate geltenden Rechte, Ordnungen und Gebräuche dargelegt und ihrem Ursprung nach erklärt werden sollen. Die Hauptsache in ihr ist die Gesetzgebung, auf das Geschichtliche lässt sie sich nur ein, so weit es zum Verständnis dieses Ursprungs nötig ist. Wohl gibt sie einen Abriss der ganzen Vor- und Urgeschichte von der Schöpfung an, aber nur um zu zeigen, wie, warum, in welchen Stufen und

durch welche göttlichen Veranstaltungen allmälig das erwählte Volk aus dem Kreise der übrigen Völker hervorgebildet wurde«. (Knobel.) Man hat die Schrift auch das Vier-Bundesbuch genannt, weil sie das Werden des Gottesreiches in vier Stufen nachweist, deren jede sich durch ein neues Bündnis Gottes mit den Menschen kennzeichnet: 1. der Bund mit dem Erstgebornen der Menschheit; 2. Bund mit Noah; 3. Bund mit Abraham; 4. Bund am Sinai. Parallel mit den sich steigernden Verheissungen geht auch eine immer vollkommener werdende Offenbarung Gottes: zuerst ist sein Name bloss Elohim; dann offenbart er sich als El Schaddai; abschliessend endlich als Jahve. Auf Grund dieses Schemas wird nun die israelitische Geschichte lückenlos fortgeführt bis zum Einzug des Volkes in Kanaan. Doch ist der Faden der Erzählung gewöhnlich sehr dünn; nur bei epochemachenden Ereignissen lässt sich der Elohist auf ausführlichere Schilderungen ein; im übrigen berichtet er die Tatsachen trocken, zum teil in Form von Genealogien und statistischen Verzeichnissen und bemüht sich um nichts so sehr als um Durchführung einer festen Chronologie. Die Darstellung des Elohisten ist breit, juristisch pünktlich, formelhaft, seine Auffassung des höheren Altertums frei von Rückübertragung jüngerer Verhältnisse, Anschauungen und Redeweisen. Ganz besonders bemerkenswert ist die völlige Abwesenheit des Mythologischen. Gott wird durchaus transzendent und abstrakt gefasst, Anthropomorphismen kommen nicht vor; nicht einmal der Engelglaube findet seine Verwendung, geschweige denn die eigentlich sagenhaften Elemente; ein Ringen Jakobs mit Gott, die Träume Josephs, der Turmbau zu Babel und die sich daran schliessende Sprachenverwirrung, der Wundergarten Eden und die Verlockung des Menschen durch die redende Schlange — dies alles wären dem Elohisten unmögliche Dinge.

Der Grundstock dieser Schrift ist übrigens der Levitikus;

in Genesis, Exodus und Numeri halten sich Elohist und Jehovist so ziemlich die Wage.

Ganz anderer Art als die erste ist nun die zweite Hauptquelle des Pentateuch. Selbst eigentlich aus zwei Schriften zusammengesetzt, steht der Jehovist in scharfem Kontrast zu der Elohimurkunde. Während man nämlich die letztere ein priesterliches Gesetzeswerk nennen kann, ist die jehovistische Schrift im eigentlichen Sinn Volksbuch. Ihr Interesse ist nicht das legislativ-levitische; einzig die sinaitische Gesetzgebung mit dem Dekalog (Exod. 20—23 und 34) gehört ihr an. Sie will Geschichte erzählen. Und so hat denn dieser Verfasser offenbar alles gesammelt, was der durch die Jahrhunderte hinabfliessende Strom der volkstümlichen Tradition ihm bieten konnte. Auch er gibt eine Geschichte von der Schöpfung an; aber er weiss nichts von den verschiedenen Stufen der Reichs-Gottes-Entwicklung. Nicht erst durch Moses, schon von je her hat sich Gott als Jahve offenbart; daher denn dieser Name durchgehends gebraucht wird. Gott wird völlig anthropomorphistisch gedacht; er wandelt nach Menschenart im Garten Eden; er ruft Adam: wo bist du? er fährt beim babylonischen Turmbau vom Himmel herab, um zu sehen, was es gebe; er ringt mit Jakob; er erscheint bei Abraham zu Gast; er schickt den Menschen Träume und Gesichte. Auch wirklich Sagenhaftes, Hochmythologisches finden wir da: Redende Schlange, Wunderbäume etc. Und wie das Verhältnis Gottes zu den Menschen, so ist auch das ganze Wesen dieser letzteren viel lebensvoller, unbefangener, natürlicher aufgefasst, als beim Elohisten. Das sind Menschen, die wir da vor uns sehen, Menschen, wie sie leiben und leben mit ihren Tugenden und Fehlern; keine blossen Schattenbilder. Die Figur z. B. eines Abraham tritt in höchster Plastik vor uns hin. In der Geschichte Jakobs finden wir die Freude des israelitischen Volkes an der Kunst, Stärkere zu überlisten, ausgedrückt. Betrug, Hinter-

list, Rache, aber auch Gastfreundschaft und stark entwickeltes Rechtsgefühl wechseln in bunten Bildern. Was nun den Jehovisten noch insbesondere vom Elohisten unterscheidet, ist nicht nur seine eingehende Beschäftigung mit der Entstehung der altheiligen Orte Kanaans, sondern überhaupt die Tatsache, dass bei ihm die Erzväter opfern und Altäre haben, wovon sich beim Elohisten keine Spur findet. — Die Darstellungsweise dieser Quellenschrift ist poetisch-prophetisch; die Erzählungen reihen sich in losem Zusammenhang aneinander; alles ist durchzogen und durchwebt von Liedern und Sprüchen.

Der Jehovist ist hauptsächlich in der Genesis zu Hause; die ganze dort enthaltene Patriarchengeschichte, so wie wir sie aus der Schule kennen, gehört ihm an. In den späteren Büchern muss er sich dann mit dem Elohisten in den Platz teilen, um von ihm im Levitikus völlig erdrückt zu werden.

Aus den beiden Schriften, dem Elohisten und Jehovisten, setzt sich nun der Pentateuch zusammen; hinzukommt als drittes noch das Deuteronomium, das 5. Buch Mosis, welches seinem Namen gemäss nichts anderes sein will, als eine Wiederholung des mosaischen Gesetzes im Rahmen historischer Einkleidung.

Es erhebt sich nun die grosse Frage, wie diese drei Schriften der Zeit nach einzuordnen seien. — Bisher huldigten die meisten der Kritiker der Anschauung: der Elohist sei der älteste; ihm folge der Jehovist, den Beschluss mache das Deuteronomium. Auf diesem Standpunkt stehen heute noch Gelehrte von bedeutendem Ruf, wie Delitzsch, Dillmann, Riehm. Der letztere findet in der nüchternen Einfachheit, in der juristisch-formelhaften Erzählungsweise des Elohisten, in seiner abstrakten Auffassung Gottes, in seinen genealogischen Aufzeichnungen von Adam bis auf Moses das Zeichen höheren Altertums. Die Darstellung der in vier Bundesstufen aufsteigenden Reichs-Gottes-Entwicklung und

die Erinnerung daran, dass Gott sich erst an Moses als Jahve offenbart habe, sei etwas, was nicht erst spätere Zeit ersinnen konnte; auch hätte ein Schriftsteller späterer Tage die Geschichte des Sündenfalls nicht mehr übergehen können, wie das der Elohist faktisch tut. Nach Riehm ist die Elohimurkunde unter David oder Salomo geschrieben, der Jehovist im 9. Jahrhundert, vielleicht unter Joram. Das Deuteronomium, etwas später verfasst, blieb längere Zeit verborgen, bis es 621 vor Christus unter Josia im Tempel zu Jerusalem aufgefunden und dann publizirt wurde.

Wellhausen gibt nun den drei Quellenschriften des Pentateuch eine andere Reihenfolge. Nach seiner Anschauung wäre der Jehovist der älteste; das Deuteronomium folgte als das zweite; die sogenannte Grundschrift des Elohisten, welche aber von Wellhausen wegen ihres grösstenteils auf die Kultusgesetzgebung bezüglichen Inhaltes mit dem Namen Priesterkodex belegt wird, wäre die dritte, die jüngste der Schriften. Genauer gibt er folgende Zeitbestimmung an: Der Jehovist fällt in die assyrische Periode, in die Blütezeit des israelitischen Königtums. Das Deuteronomium ist kurz vor seiner Publizirung abgefasst worden, also unter Josia. Der Priesterkodex (Elohist) hingegen ist erst nach dem Exil, unter Esra und Nehemia, entstanden.

Es erhellt sofort, von welch ungeheurer Tragweite diese neue Quellenordnung ist. Wird nämlich der elohistische Priesterkodex in die nachexilische Zeit hinabgedrückt, so hört eben damit das mosaische Gesetz, wie wir es kennen, mit dürftigen Ausnahmen auf, ein altes Überkommnis zu sein; eben damit wird es zum Produkt des späteren Judentums gestempelt und die ganze alte h. Verfassung, die man bisher die mosaische nannte, als Fiktion der nachexilischen Priesterschaft erklärt.

Im Vergleich dazu kann dann eigentlich nur der Jehovist, das Deuteronomium nur noch mit knapper Not den Anspruch

erheben, authentische Urkunden des hebräischen Altertums zu sein. Aber das ist gerade auch Wellhausens Anschauung. Ihm repräsentirt der Jehovist allein die erste, freie, naturwüchsige Gestalt des israelitischen Volkslebens und Kultus; das Deuteronomium bezeichnet schon eine spätere Übergangsgestalt, während dann der Priesterkodex die späteste, hinsichtlich des Kultus äusserlich ausgebildetste, aber auch verknöcherte Gestalt des israelitischen Volkstums, den Anfang des späteren Judaismus repräsentirt.

Wie beweist Wellhausen seine Thesen? Wie kommt er dazu, den Priesterkodex so spät zu datiren? — Die Stelle, wo das Feuer eingelegt ward, ist nach Wellhausens eignen Worten das Gebiet der gottesdienstlichen Antiquitäten und der herrschenden Religionsideen. Hier ist der Kampf entbrannt, hier kann er allein zum Austrage gebracht werden. Der Kritiker muss die drei Schichten des Pentateuch (oder besser Hexateuch, denn die 5 Bücher Moses und das Buch Josua bilden Ein Ganzes): also den Priesterkodex, den Jehovisten und das Deuteronomium mit einander vergleichen und sie auf ihre Kultusgebräuche und religiösen Vorstellungen hin ansehen, um sie dann mittelst eines unabhängigen Massstabes zu erproben und zu fixiren, nämlich mittelst des inneren Ganges der israelitischen Geschichte, sowie er uns aus anderweitigen, unverdächtigen Zeugnissen bekannt ist. Freilich steht dem die Schwierigkeit entgegen, dass der Priesterkodex und das Deuteronomium vorwiegend Gesetzgebung, der Jehovist Erzählung enthält. Indessen fehlt doch auch dem Jehovisten das legislative Element nicht ganz, wie der Dekalog (Exod. 20), das sogenannte Zweitafelgesetz (Exod. 34) und das sogenannte Bundesbuch (Exod. 21—23) zeigen; und in noch stärkerem Masse weisen Priesterkodex und Deuteronomium historische Elemente neben den gesetzlichen auf. Ausserdem spiegelt sich immer in der Darstellung der Geschichte der gesetzliche, und in der Darstellung der

Gesetze der geschichtliche Standpunkt ab: an Vergleichungspunkten mangelt es also in keiner Weise; in jeder der drei Schichten laufen die gesetzlichen und historischen Punkte parallel, an den sie beherrschenden Ideen kann man sie von einander unterscheiden und miteinander vergleichen.

Auf die Reihenfolge: Jehovist, Deuteronomium und Priesterkodex führt uns zunächst die Untersuchung über die Geschichte des Kultus. Treten wir darauf ein! Die vom Priesterkodex ausgebildete Gestalt des israelitischen Kultus, sagt Wellhausen, kann nicht die ursprüngliche sein, weil sie dem hebräischen Altertum völlig fremd ist. Das wird einmal nachgewiesen an dem Kultusort. Während der Priesterkodex die strengste Zentralisation des Kultus mit der Stiftshütte als Mittelpunkt voraussetzt, lässt sich für die älteste Periode der israelitischen Geschichte vor dem Tempelbau in den historischen Büchern keine Spur von einem ausschliesslich berechtigten Heiligtum auffinden. In den Büchern der Richter und Samuelis wird kaum ein Ort genannt, an dem nicht auch, wie sich beiläufig ergibt, ein Altar steht oder geopfert wird. In der Richterzeit opfern Gideon u. a. an beliebigen Orten; ebenso später Samuel, Saul und Salomo. Es ward gestattet, ex tempore, wo man wollte, einen Altar zu errichten. So heisst es von Saul, er habe nach der Schlacht bei Michmas einen Altar gebaut; und wenn der Berichterstatter hinzufügt, das sei der erste Altar gewesen, den Saul dem Jahve gebaut, so tut er das jedenfalls nicht, um ihm einen Vorwurf zu machen oder um seine Handlung als etwas Auffallendes zu bezeichnen. Abgesehen von diesen improvisirten Opferstätten gelten von Anfang die sogenannten Höhen, Bamoth, als heilig; Sichem, Bethel, Beerseba waren berühmte Wallfahrtsorte, nach der Volkssage schon durch die Autorität der Patriarchen geweiht. Freilich scheint gegen Ende der Richterzeit Silo eine hervorragende Bedeutung gewonnen zu haben; indes war damals

die Zentralisation des Kultus doch noch ein unmöglicher Gedanke. — Aber auch nach dem Tempelbau, in der Periode der Reichsspaltung, finden wir noch eine Vielheit von Kultusorten. Der Höhendienst galt bis auf Josias Zeit als legitim. So werden denn weder Samuel noch Saul für die Opfer getadelt, die sie auf den Höhen darbringen; das tadelnde Urteil, welches die späteren Könige trifft in den Büchern der Könige, ist spätere Eintragung vom Standpunkt des Gesetzes aus und lag nicht im Geiste der Zeit. Vor Josia hat kein König den Versuch zur Abschaffung der lokalen Opferstätten gemacht. »Die Höhen wurden nicht beseitigt« — so wird regelmässig konstatirt. Ein von Hiskia unternommener Versuch ist spurlos verlaufen und darum zweifelhaft. — Vollends im Nordreich herrschte die Gewohnheit, an beliebigen Kultusorten zu opfern. Die Israeliten zogen nicht nach Jerusalem, um daselbst anzubeten, hingegen pilgerten sie scharenweise mit den Judäern nach Gilgal und Beerseba. Im eignen Lande dienten sie Jahve zu Bethel und Dan, zu Sichem und Mizpa u. s. w. Jede Stadt hatte ihre Bama, meist frei auf einem Berge gelegen, in dessen halber Höhe Menschen wohnten. Auch die Eiferer für den reinen Gottesdienst, Elia und Elisa, nahmen so wenig Anstoss an denselben, dass der erstere vielmehr über die Zerstörung der Altäre durch Isebel im höchsten Grade erbittert ward und auf dem Karmel den verfallenen Altar mit eigener Hand wieder aufbaute. — Nicht minder erhielt sich das improvisirte Opfer in Juda. Volk, König, Priester und Propheten opfern ungescheut. In der ältesten Zeit ist die Einheit der Kultusstätten niemandem auch nur als fromme Forderung bewusst gewesen. — Eine Änderung trat erst ein kurz vor Samariens Untergang durch das reformirende Auftreten der Propheten Amos und Hosea. Diese eiferten nun allerdings gegen die lokalen Kultusstätten; aber nicht um ihrer Vielheit willen. Ihr Zorn richtete sich gegen den Kultus selbst, gegen seine übertriebene Wert-

schätzung, gegen den volkstümlichen Aberglauben, man sei Gottes sicher, wenn man ihn nur möglichst glänzend und eifrig verehre. Dieser abergläubische Eifer um Jahve ohne innere Herzensstellung zu ihm — das trieb Amos und Hosea zum prophetischen Auftreten gegen die grossen Heiligtümer und die vielen Altäre; sie forderten andere, sittliche Leistungen. Natürlich kam es nun mit durch ihre Predigt dahin, dass die übrigen Bamoth vor dem Tempel zu Jerusalem das Feld räumen mussten. Zu seiner eigentlichen Bedeutung aber kam der Tempel erst mit der Zerstörung des Nordreiches. Durch den Fall Samariens schrumpfte Israel auf Juda zusammen; nun stand das Gotteshaus auf dem Zion ohnegleichen da. Immerhin blieben die übrigen Heiligtümer noch ungefähr ein Jahrhundert bestehen. Erst 621 v. Chr. im 18. Jahre des Königs Josia durch die Publizirung des Deuteronomiums fiel der erste schwere Schlag gegen die lokalen Opferstätten. Da wurden die grünen Bäume gekappt und die Höhen abgetan. Nur dass sie gleich nachher wieder auflebten. Noch Jeremia muss klagen: so viele Städte, so viele Altäre in Juda. Unter solchen Umständen ist es klar, dass die Zentralisation des Kultus erst nach dem Exil durchgeführt werden konnte. Um jene altheiligen Höhen, wie die von Hebron und Beerseba, die nach der Überlieferung von Abraham und Isaak selbst gestiftet waren, in den Ruf abgöttischer Greuelstätten zu bringen, dazu bedurfte es eines völligen Durchschneidens aller Tradition. Das Exil nun hat dies zu stande gebracht; indem es die Nation von ihrem Mutterboden losriss, machte es einen Einschnitt in die geschichtliche Kontinuität derselben, wie er grösser kaum gedacht werden kann. Aus dem Exil kehrte anstatt der Nation eine religiöse Sekte zurück, »der Rest«, der zitternd Jahves Wort befolgte und mit Leib und Seele den gesetzlichen Ideen ergeben war. Diese Leute kostete es keine Kämpfe, die zerstörten Bamoth in Trümmern liegen zu lassen; ihnen war

es in Fleisch und Blut übergegangen, dass der Eine Gott auch nur Eine Anbetungsstätte, nämlich in Jerusalem, habe und seitdem galt das als eine selbstverständliche Sache.

Dies war der faktische Verlauf der Zentralisation des Kultus; die drei Stadien: Vielheit der Altäre, Forderung der Einheit, Durchführung derselben, kann man wohl unterscheiden. Es lassen sich dieselben nun aber auch in den verschiedenen Schichten der pentateuchischen Gesetzgebung nachweisen. Der Jehovist bezeichnet die erste Phase, indem er die Vielheit der Altäre sanktionirt. Das jehovistische Hauptgesetz verordnet Exod. 20, 24—26 ausdrücklich, dass an jedem Ort, wo Gott seinen Namen wohnen lasse, ein Altar gebaut werden soll, mit der Verheissung, Gott werde alsdann dort zu den Menschen kommen und sich ihnen segnend offenbaren. Und damit stimmt die jehovistische Patriarchengeschichte. Die Erzväter errichten nach ihr, wo sie immer durchziehen, Altäre, richten Malsteine auf und pflanzen Bäume. Gott selbst hat dem Jakob Bethel als die Pforte des Himmels geoffenbart. Es besteht also zwischen Gesetz und Erzählung beim Jehovisten wesentliche Übereinstimmung; beide gehören augenscheinlich der vorprophetischen Periode an. Amos und Hosea hätten sich nicht mehr mit so teilnehmender Liebe und gläubiger Ehrfurcht in diese Geschichten versenken können, die nur dazu dienten, den bestehenden Höhendienst zu glorifiziren.

Das Deuteronomium unterscheidet sich vom Jehovisten dadurch, dass es die lokale Einheit des Gottesdienstes wenigstens als Forderung gesetzlich geltend macht (Deut. 12). »Wenn ihr ins Land Kanaan kommt, so lässt es Moses sagen, so sollt ihr alle daselbst befindlichen Kultusstätten zerstören; hütet euch, an einem beliebigen Orte zu opfern«. Die Israeliten sollen nur an der Einen Stelle Jahve suchen, dort wo er es ihnen sagen wird. — Man sieht deutlich, dass hiemit ein polemischer Ton angeschlagen wird, und

was für einen Zustand diese Polemik voraussetzt. Immer tritt diese Schrift dem entgegen, was man gegenwärtig zu tun gewohnt ist. Das Deuteronomium ist der gesetzliche Ausdruck des Kampfes gegen die in der Königszeit bestehende Vielheit der Altäre in Juda. Darum ist es wohl glaublich, dass es das Buch gewesen sei, dessen Auffindung den König Josia zu seiner Reform veranlasste. Um die Durchführung seines Gebotes zu ermöglichen, gestaltet es denn frühere Einrichtungen um. Früher waren die vielen Altäre zugleich Asyle für die Verfolgten; die Altäre sollen nun abgeschafft, dafür aber besondere Zufluchtsorte für die Verfolgten eingerichtet werden. Früher war mit jeder Schlachtung notwendigerweise ein Opfer verbunden; jetzt soll es erlaubt sein zu schlachten, ohne zu opfern. Früher gab es viele Priester an den Höhenaltären im Land herum, jetzt soll ihnen das Recht gegeben sein, in Jerusalem zu amtiren, so gut wie der dort angesessene Erbklerus. »Ein so lebendiges Gesetz, sagt Wellhausen, das sich überall an der Wirklichkeit reibt, gegen das Hergebrachte kämpft, ist keine Velleität, kein Hirngespinnst eines müssigen Kopfes, sondern ebenso aus geschichtlichem Anlass entstanden, wie in den Verlauf des geschichtlichen Prozesses wirksam einzugreifen bestimmt«.

Der Priesterkodex endlich *fordert* nicht mehr die Zentralisation des Kultus, sondern setzt dieselbe in Gesetz und Erzählung schon als selbstverständlich voraus. Davon, dass es überhaupt jemals viele Altäre gegeben habe, weiss er gar nichts mehr; er kann sich Israel in keinem Augenblick ohne Kultuseinheit vorstellen. Nach seiner Darstellung haben die Israeliten von Anfang an nur bei der Stiftshütte den Herrn gesucht und ihm gedient. Ein Gott, Ein Heiligtum, so war es nach seiner Meinung seit dem Auszug aus Ägypten. Die Stiftshütte hat nie ein anderes Heiligtum neben sich geduldet, Gott wohnt nur hier. Mit der Errichtung

der Stiftshütte ist überhaupt erst die Theokratie gegründet worden; sie machte den Inhalt der sinaitischen Gottesoffenbarung aus; ihre Beschreibung nimmt deshalb auch das Hauptinteresse des Priesterkodex in Anspruch. In Wahrheit aber ist die Stiftshütte ein blosses Hirngespinnst der priesterlichen Geschichtsschreiber, ersonnen zu dem Zweck, die Kultuseinheit schon für die graue Vorzeit festhalten zu können. Nicht wie man gewöhnlich annimmt, ist der salomonische Tempel die Kopie der Stiftshütte, sondern umgekehrt ihr Urbild. — Die nachexilischen Priester haben den zerstörten Tempel in Jerusalem in Gedanken tragbar gemacht, um schon für die mosaische Zeit ein allein legitimes Zentralheiligtum zu haben. — Nach dieser Anschauung wird denn im Priesterkodex besonders die alte Patriarchengeschichte dargestellt. Weil die Patriarchen keine Stiftshütte haben, haben sie auch keinen Kultus, bringen keine Opfer, halten sich überhaupt von allem fern, was das Privileg des einzig wahren Heiligtums verletzen könnte. Semper, ubique et ab omnibus muss die gesetzliche Kultuseinheit beobachtet worden sein. Und der Priesterkodex konnte das so darstellen, weil zu seiner Zeit die alte Tradition vergessen war und vermöge des radikalen Durchschnittenseins des natürlichen Bandes zwischen Gegenwart und Vergangenheit der künstlichen Repristination des Alten nichts mehr im Wege stand — man wusste damals wirklich von nichts anderem mehr als davon, dass man nur an Einem Orte opfern dürfe — es war die Zeit nach dem Exil.

Man meint nun zwar das hohe Alter der elohistischen Gesetzgebung mit dem Hinweis darauf festhalten zu können, dass doch während der ganzen vorsalomonischen Zeit die Stiftshütte zentrale Bedeutung für das Volk Israel gehabt habe. Aber Wellhausen belehrt uns, dass dieser Hinweis ganz unbegründet sei. Nirgends in der historischen Überlieferung lasse sich die Stiftshütte als Zentralheiligtum nach-

weisen. Ein die Bundeslade überdachendes Zelt möge es gegeben haben; auch die jehovistische Schrift rede von einem solchen. Aber jenes bestimmte, heilige Zelt, welches nach Exod. 25 ff. nach Gottes Anweisung als der Grundstein der Theokratie errichtet und als das Gegenbild des Tempels beschrieben werde, sei und bleibe eine späte Fiktion. Woher hätten denn die Israeliten in der Wüste auch nur das kostbare Material zu dem Prachtbau genommen? Und die hebräische Überlieferung, selbst für die Zeit der Richter und der ersten Könige, tut ihrer keine Erwähnung. 1. Kön. 3, 1—4 heisst es sogar ausdrücklich: Salomo habe auf den Höhen geopfert, weil bisher dem Namen Jahve kein Haus gebaut worden sei. Von dem Vorhandensein der Lade Gottes allerdings finden sich gegen Ende der Richterzeit deutliche Spuren. Aber sie bürgt uns nicht für das Tabernakel; denn sie erscheint ganz unabhängig von einem ihr besonders geweihten Zelt. Allein zieht sie gegen die Philister zu Felde, allein fällt sie ihnen zur Beute; vom Zelt keine Spur. Das aber hebt den Begriff der mosaischen Stiftshütte völlig auf; denn nach dem Gesetz gehören Lade und Tabernakel untrennbar zusammen. — Man sagt, die Behausung der Lade Jahves sei eben damals in Silo zurückgelassen worden. Sehr glaublich, antwortet Wellhausen, nur war es dann nicht die mosaische Stiftshütte, die unzertrennliche Begleiterin der Lade. Und wirklich redet auch der Erzähler des Samuelbuches von einem festen Gotteshaus zu Silo, mit Türen und Pfosten, von einer tragbaren »Hütte« weiss er nichts. Aber gesetzt den Fall, die mosaische Stiftshütte hätte doch bestanden, warum hat man denn die Bundeslade nach ihrer Herausgabe seitens der Philister nicht wieder mit ihrer Wohnung vereinigt, die sie eigentlich nie hätte verlassen dürfen? Warum muss David bei ihrer endlichen Einholung erst noch ein neues Zelt für sie herrichten? Und unumgänglich musste der Stiftshütte Erwähnung getan

werden, als dann der Tempel an ihre Stelle trat. Eine darauf bezügliche Stelle findet sich zwar, nämlich 1. Kön. 8, 4 heisst es: und sie brachten die Lade mit dem Ohel Moed und alle darin befindlichen Gefässe hinein. Aber damit kann nur das von David neu gestiftete Zelt gemeint sein. Und wäre es dennoch die alte Stiftshütte, warum wird denn der hochbedeutsame Brandopferaltar nicht genannt? Ferner, wenn wirklich die alt-heiligen Geräte aus der Hütte in den Tempel übergetragen wurden, warum goss Salomo alles wieder neu? Es ist klar, dass zur Zeit Salomos weder Stiftshütte noch h. Gefässe existirten. Die Vorstellung der ersteren ist in Anlehnung an die früh bezeugte Lade erwachsen, die zur Zeit Davids unter einem Zelt mag gestanden haben. Was aber ihre äussere Form und ihre Bedeutung als Zentralheiligtum anbetrifft, so hat sie diese vom salomonischen Tempel entlehnt; sie ist nur das vom Verfasser des Priesterkodex ersonnene und in die mosaische Zeit zurückdatirte Abbild desselben. —

Auch das israelitische Opfer hat eine Geschichte durchgemacht, deren Stadien sich in den verschiedenen Schichten des Pentateuch widerspiegeln.

Die Verordnungen des Priesterkodex über dieselben stehen in vielfachem Widerspruch mit dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte. In der alten, jehovistischen Erzählung erscheint das Opfer als ein Brauch, der weit über Moses hinausreicht, ja der so alt ist als die Welt selbst. Schon Kain und Abel und nach ihnen die Erzväter opferten nach ihm ganz in gleicher Weise, wie die Israeliten der späteren Tage. Nach dem Priesterkodex ist das Opfer kein uralter Brauch; die Urväter opferten nicht, denn erst dem Moses ist der gottgefällige Opferritus geoffenbart worden. Damit hängt auch folgender Unterschied zwischen den beiden Hauptquellen des Pentateuch zusammen: Der Priesterkodex beschäftigt sich geflissentlich mit dem Opferritual und gibt

genaue Verordnungen über die technische Ausführung desselben; der Jehovist setzt das Opfer unbefangen als etwas Altbekanntes voraus, über das man kein Gesetz zu geben hat. Man erkennt auf den ersten Blick, welche Schrift die ältere Periode repräsentirt. Geschichtlich hat der Wert des Opfers nie von der genauen Innehaltung des Ritus abgehangen, wie der Priesterkodex behauptet, sondern bloss davon, ob es Jahve oder fremden Göttern dargebracht werde. Dem Opfer nur dann die Legitimität zuerkennen zu wollen, wenn es technisch korrekt ausgeführt wird, ist spätere Theorie. Dass übrigens eine so ausgebildete Ritualgesetzgebung nicht von Moses erlassen worden sein kann, beweisen die Aussprüche der Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja und noch Jeremia. In ihrer Polemik gegen die im Volk allgemein herrschende Verwechslung von Religion und Kultus stellen sie oft die Frage an dasselbe: ob ihnen denn Jahve solche Opfer zu bringen befohlen habe? Amos 5, 21 ff. heisst es: Habt ihr mir Opfer in der Wüste dargebracht, die 40 Jahre lang, Haus Israels? Aber schwerlich durfte Amos so fragen, wenn die Opferpraxis seiner Zeitgenossen auch nur der Erinnerung nach mosaisches Erbteil war. Hosea führt Klage, dass die Priester statt der Thora die Opfer kultiviren. Dazu kommt als Hauptstelle Jeremia 7, 22: Ich habe eueren Vätern in der Wüste nichts befohlen in betreff von Brand- und Dankopfern. Hätte Jeremia so sprechen können, wenn er die kodifizirte Ritualgesetzgebung des Priesterkodex gekannt hätte? Und doch musste er sie als Prophet und Priester kennen, falls sie nämlich vorhanden war. — Die Propheten geben den Ausschlag zu gunsten der Priorität der jehovistischen Tradition. Die Anschauung der alten Zeit war eine unbefangene, naturwüchsige, von einer gesetzlichen Opfertheorie, wie sie der Priesterkodex gibt, weiss selbst Jeremia noch nichts; es führt uns dieselbe in die Zeit nach dem Exil. — Den Übergang vom Jehovisten

zum Priesterkodex macht nun hier nicht das Deuteronomium, sondern der Priester im Prophetenmantel Ezechiel. Bei ihm nimmt die Kultusgesetzgebung eine ganz zentrale Stelle ein; ihm ist es das höchste Anliegen, dieselbe zu kodifiziren. Woher diese plötzliche Wendung der prophetischen Sinnesrichtung? So lang der Opferdienst als Praxis bestand, übte man ihn aus; beschäftigte sich aber nicht theoretisch mit ihm. Aber jetzt, da der Tempel zerstört war und der Kultus der Vergangenheit angehörte, kam das künstliche Studium desselben auf. Der Priester im Exil fühlte sich gedrungen, das Erinnerungsbild des ehemaligen Tempels als Programm für die zukünftige Wiederherstellung der Theokratie zu veröffentlichen. Und wozu hätte Ezechiel das nötig gehabt, wenn die mosaische Gesetzgebung schon im Priesterkodex kodifizirt war, in dem alten, heiligen Buche?

Der Priesterkodex hat auch Neuerungen ins Ritual eingeführt, welche die alte Geschichte nicht kannte. Das Rauchopfer z. B., dem er grosse Bedeutung beilegt, kommt bis auf Jeremia und Zephanja herab nirgends vor; erst Ezechiel, Deutero-Jesaja und die nachexilische Chronik erwähnen es; es scheint erst da aufgekommen zu sein. Für dasselbe wird denn auch im Innern der Stiftshütte ein goldener Altar postulirt, von dem man sonst nichts hört. — Ebenfalls eine Art Verfeinerung, die mit der höheren Ausbildung der dogmatischen Anschauung zusammenhängt, besteht darin, dass das Opferfleisch nach dem Priesterkodex nicht mehr gekocht oder gebraten, sondern roh auf den Altar gebracht werden solle. Die alte Sitte war das nicht; man kochte das Opferfleisch, ebenso buk man das geweihte Mehl ursprünglich. — Eine andere Differenz ist aber diese: Das Altertum kennt nur die beiden Arten von Opfern: Brand- und Dankopfer, welche regelmässig in Verbindung mit einem Mahle dargebracht wurden. Man ass auf den Höhen vor Gott und opferte ihm zugleich, um dadurch die Bundesgemeinschaft mit ihm

darzustellen. Hievon bietet der Priesterkodex ein ganz anderes Bild. Das Essen vor Jahve, noch im Deuteronomium schlechterdings Ausdruck für opfern, gehört nicht mehr zum Kultus. Schlachtung und Opferung fallen nicht mehr zusammen. Das Brandopfer ist selbständig geworden. Und statt der Dankopfer treten nun Sünd- und Schuldopfer ein. Dabei wird alles ängstlich fern gehalten, was noch an eine Mahlzeit erinnern könnte: Mehl, Öl, Wein kommen nicht mehr vor. Das Fleisch wird auch nicht mehr auf den Altar gelegt, sondern von den Priestern gegessen; die Bedeutung des Opfers liegt nicht in der fröhlichen Darbringung, sondern in der Schlachtung, es ist blutige Sühne. Der Priesterkodex stellt diese Sühnopfer in die erste Linie; aber gerade von ihnen findet sich in der ganzen vorexilischen Zeit keine Spur; erst bei Ezechiel. Es scheinen diese Opfer nicht lange Zeit vor ihm an Stelle der früheren Geldbussen getreten zu sein.

Die Krisis in der Geschichte des Opferwesens ist die Reformation Josia's; ihre Konsequenzen sind es, die im Priesterkodex zur Reife gediehen sind. In der alten Zeit erzeugten die natürlichen Anlässe des Lebens die Opferfeiern: der Wechsel der Jahreszeiten, Kriegszüge, Ankunft eines Gastes u. s. w.; ein der Situation entsprechender Zweck steht allezeit hinter den Opfern. Daher denn auch das Gebet nie fehlte. Der Gottesdienst im hebräischen Altertum war Natur, bestimmt die Höhen und Tiefen des Lebens zu verklären. Durch die Zentralisation des Kultus unter Josia und die dadurch bedingte Aufhebung aller Heiligtümer ausserhalb Jerusalem wurde diese Verbindung der Opfer mit dem Leben durchschnitten. Leben und Kultus fallen jetzt auseinander. Das Mahlopfer verschwindet. Man isst zu Hause und opfert zu Jerusalem. An Stelle der natürlichen Anlässe tritt die Mannigfaltigkeit des Ritus. Der Kult, ehedem spontan, wird Statut. Nur dem vorgeschriebenen Opfer

wird ein eigentlicher Wert zugeschrieben, nicht mehr dem improvisirten. Die natürlichen Opfergemeinschaften waren ehedem die Familien, jetzt ist es die eine, grosse Universalgemeinde. Dem entsprechend ist auch das alles beherrschende Opfer im Priesterkodex das Thamid, das täglich von der Gemeinde dargebrachte Morgen- und Abendopfer, welches aber von den Priestern auch dann zelebrirt werden muss, wenn niemand dabei ist. So hat sich im Priesterkodex der Kultus vom Leben geschieden und sich verknöchert. War er früher dem grünen Baume zu vergleichen, der aus dem Boden herauswächst, wie er will, so ist er jetzt ein zurecht gehauenes Holz geworden, das mit Zirkel und Winkelmass immer künstlicher ausgestaltet wurde. Dieser Geist des Priesterkodex ist es aber nicht, den das alte Reich Israel atmete, es ist der Geist des zweiten Tempels.

Die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung wiederholen sich mit präziser Deutlichkeit, wenn wir die Gesetzgebung über die Feste betrachten. Auch diese hat nämlich im Priesterkodex eine Ausbildung erlangt, von der in der Geschichte des alten Israel nichts wahrzunehmen ist. Die drei Hauptfeste, die wir beim Jehovisten und Deuteronomium finden: das Fest der ungesäuerten Brote (Mazzoth), ursprünglich selbständig neben dem Passah stehend, das Pfingst- und das Laubhüttenfest waren durchaus Naturfeste. Das Mazzothfest bezeichnet den Anhieb der Sichel in die Saat; man bringt da die erste Garbe dar und isst die neuen Brote, zu deren Säuerung man sich nicht einmal Zeit nimmt. Pfingsten feiert das Ende des Saatenschnittes; das Laubhüttenfest ist das Fest der herbstlichen Freude. Erst später kamen geschichtliche Beziehungen zu diesen Festen hinzu. So vor allem zum Passah. Dies war ursprünglich die Feier des Erstgeburtsopfers und mag frühe mit dem Mazzothfest vereinigt worden sein. Jedenfalls rührt die geschichtliche Motivirung des Passah erst vom Deuteronomium her — der

Jehovist kennt sie noch nicht. Die alte Sitte des israelitischen Erstlingsopfers zum Dank für die Erzeugnisse der Viehzucht hat die Erzählung von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt verursacht. Auch das Laubhüttenfest ist erst vom Deuteronomium (Kap. 26) mit dem Auszug aus Ägypten motivirt worden. —

Alle Feste basiren ursprünglich auf der Darbringung der Aparchen von Feldfrüchten und Tieren. Aus dem regelmässigen Opfern der Erstlinge sind Festanlässe geworden. Es waren dieselben aber je nach der Jahreszeit variabel; eine bestimmte Fixirung fehlte im Anfang noch; zur Fixirung der Termine tut erst das Deuteronomium einen Schritt, was natürlich mit der von ihm angestrebten Zentralisation des Kultus zusammenhängt. Immerhin findet sich im Deuteronomium noch kein Gesamtopfer der Gemeinde; es sind nur die vereinigten Privatopfer der einzelnen, die in Jerusalem dargebracht werden sollen. Die Feste haben hier ihre direkte Beziehung zu den Vorgängen in der Natur noch nicht ganz verloren. — Wohl aber im Priesterkodex. Da ist der Zusammenhang mit der Ernte und den Aparchen zerrissen. An Stelle der Erstlingsgaben sind einfache Abgaben an die Priester getreten; keine derselben gelangt mehr auf den Altar; sie sind überhaupt keine Opfer mehr. Und demgemäss können sich auch die Feste nicht mehr durch die verschiedenen Opferarten unterscheiden; durch das ewige Einerlei der Brand- und Sündopfer werden sie alle einander gleichgemacht und ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet. Weiter wird für jedes Fest ein bestimmter Monatstag angesetzt, wodurch ihr Zusammenhang mit den natürlichen Anlässen noch ganz verwischt wird. Vollends treibt der Priesterkodex die historische Deutung der Feste auf die Spitze, so dass nichts mehr an den Naturcharakter derselben erinnert. Das Laubhüttenfest soll das Gedächtnis an das Wohnen in Hütten während des Wüstenzuges feiern; das Passah aber ist ge-

stiftet worden, nicht nachdem Gott die ägyptische Erstgeburt geschlagen hatte, sondern nach der Darstellung des Priesterkodex schon vorher, im Moment des Auszuges, damit Gott die israelische Erstgeburt verschone. Im Priesterkodex kommt ferner zu den drei Festen noch der grosse Versöhnungstag hinzu, ein Fest, von dem sich in der Geschichte des alten Israel nichts findet, und das in Wirklichkeit seine Entstehung nur der asketischen Stimmung der nachexilischen Zeit verdankt.

Auch in Bezug auf die lunarischen Feiertage gibt der Priesterkodex neue Bestimmungen. Ursprünglich standen Sabbat und Neumond als die ältesten Feste auf Einer Linie, bis dann der erstere an Bedeutung überwog. Der Jehovist und noch das Deuteronomium motiviren ihn bloss als Ruhetag für Knechte und Vieh. Daneben gilt er aber bei beiden noch als ein Tag der harmlosesten Freude. Im Priesterkodex hingegen erscheint dann das Gebot absoluter Ruhe, die auch für Gott gilt und das strenge Verbot jeglicher Arbeit. Diese der Praxis durchaus widersprechende rigorose Bestimmung weist uns ohne Zweifel auf die Zeit des Exils hin, wo abgesehen von der Beschneidung eben der Sabbat das zusammenhaltende Symbol, das allgemeine Erkennungszeichen (Ez. 20, 20) der treuen Israeliten war. — Auch das Sabbatsjahr hat erst im Priesterkodex seine ausgebildete Gestalt erhalten. Beim Jehovisten und im Deuteronomium findet sich die Verordnung, dass die Ernte eines Ackers nach dem sechsten Jahr den Armen gehören und dass ein israelitischer Knecht nach sechsjährigem Dienst solle freigelassen werden. Der Priesterkodex verordnet dagegen, dass alle sechs Jahre das Feld brachliege, damit das Land ruhe; dazu fügt er das sogenannte Jubeljahr, wonach alle israelitischen Knechte im fünfzigsten Jahre losgegeben werden sollen.

Den Unterschied zwischen Priesterkodex und den früheren Schriften weist nun Wellhausen hauptsächlich noch nach in

dem Abschnitt: »Priester und Leviten«. Hier ist vor allem der Widerspruch zu beachten zwischen dem Priesterkodex und dem Propheten Ezechiel, der doch jenem zeitlich nicht viel vorausging und eigentlich erst die Grundlage geschaffen hat, auf dem der Priesterkodex fusst. Nämlich im Priesterkodex erscheint der Unterschied zwischen den Priestern, d. i. den Söhnen Aarons, und den Leviten als ein von Anfang an bestehender. Nach seiner Theorie waren die Priester zuerst allein vorhanden; erst später kamen die Leviten hinzu, indem sie vom Volk den Aaroniden zur Verrichtung der niederen Dienste am Heiligtum geschenkt wurden. Zwischen den Söhnen Aarons und den Leviten also scheidet der Priesterkodex streng, und zwar verlegt er diese Scheidung schon in den Anfang der mosaischen Theokratie zurück. Anders Ezechiel. Er sagt Kap. 44, 5 ff.: die Leviten, welche den Höhendienst besorgten, sollen zur Strafe nicht Priester werden am Tempel in Jerusalem; nur die jerusalemischen Leviten, Zadoks Söhne, die nie Höhendienst trieben, sollen das Amt behalten, die übrigen werden zu Tempeldienern degradirt an Stelle der früheren heidnischen Tempelsklaven. Offenbar waren nach Abschaffung der Höhen unter Josia die provinzialen Höhenpriester nach Jerusalem gekommen, um nun an dem allein legitimen Tempel weiter zu funktioniren, waren aber von dem angesessenen Erbklerus zu Jerusalem abgewiesen worden. Daher datirt sich überhaupt der Unterschied zwischen Priestern und Leviten. Ezechiel weiss es noch, dass diese letzteren ursprünglich gleichen Rechtes waren wie die jerusalemischen Priester; der Priesterkodex hingegen setzt den Unterschied als ewig bestehende Ordnung voraus. Folglich muss Ezechiel dem Priesterkodex zeitlich vorangehen. Dafür spricht noch folgender Umstand. Ezechiel nennt die Priester von Jerusalem immer »Söhne Zadoks«. Zu seiner Zeit war eben noch die historische Erinnerung lebendig, dass mit Eli die Aaroniden

durch die Zadokiden, ein ganz neues Geschlecht, waren verdrängt worden. Die Priester am Zentralheiligtum waren wirklich Emporkömmlinge aus dem Anfang der Königszeit. Nennt nun aber der Priesterkodex dieselben wieder Söhne Aarons statt Zadoks, um sie mit dem Nimbus einer altersgrauen Zeit zu umgeben, so konnte er das nur tun in einer Epoche, da auch in dieser Beziehung alle Fäden der Tradition zerrissen waren, nach dem Exil. — In der alten Geschichte findet sich ferner der Gegensatz von Klerus und Laien nicht, von dem der Priesterkodex von vorn bis hinten durchzogen ist, und der das Volk in zwei gänzlich verschiedene Hälften teilt. Zur Richter- und Samuelis-Zeit kennt man von besonderen Kultuspersonen noch wenig; vom Hohenpriester gar nichts. Die Richter opfern, wann und wie sie wollen. Nur an den grösseren Heiligtümern gibt es einen erblichen Priesterstand: so war z. B. Eli zu Siloh ein Erbpriester, und zu Dan hat Jonathan ein Geschlecht gegründet, das bis auf die assyrische Zeit herab das dortige Priestertum inne hatte. Abgesehen von Siloh und Dan waren wohl alle Gotteshäuser Privatbesitz; das zu Ophra gehörte Gideon; das zu Kirjath-Jearim dem Abinadab; eines auf dem Gebirge Ephraim dem reichen Micha. Und zur Besorgung des Kultus stellten die Eigentümer entweder ihre Söhne oder bezahlte Priester an. Ein character indelebilis eignete denselben keineswegs. Ihr Dienst bestand auch weniger im Opfern, als vielmehr im Befragen des Ephod, d. h. des Gottesbildes. Schlachten und opfern kann jeder, Gott fragen nur der Priester. Wie wenig eine systematische Absonderung des Heiligen in der damaligen Anschauung begründet lag, zeigen folgende Beispiele: David im Gotteshaus zu Nob; Hannah betend vor dem Altar; der Knabe Samuel schlafend bei der Bundeslade, zu der doch nach dem Priesterkodex nur der Hohepriester einmal des Jahres eingehen durfte! — Wenn nun auch in der Königszeit das Priestertum allmälig ein grösseres

Gewicht erlangte, so ist der Unterschied zwischen Heilig und Profan doch auch jetzt noch sehr fliessend. David verfügt frei über die Lade Jahves und über die Einsetzung der Kleriker. Salomon verbannt Abjathar und macht den Zadok zum alleinigen Priester. Dabei opfert er in eigner Person auf der Bama zu Gibea. Auch jetzt war die Technik des Priesterstandes nötig bloss zum Zwecke des Gottfragens vor dem Ephod. — Nach der Reichsspaltung hat Jerobeam im Nordreich auf eigene Faust Priester eingesetzt, die als durchaus legitim galten, obgleich sie nicht zu den Söhnen Levis gehörten und im Grunde nichts anderes waren als königliche Hofbeamte. Indessen hatte sich doch gerade in dieser Zeit das Priestertum im allgemeinen schon recht energisch konsolidirt, es war selbständig geworden, gleichsam ein Stamm neben anderen Stämmen, und die Opposition, welche nach dem »Segen Mosis« Deut. 33, einem Stücke aus der Reichsteilung, der Priesterschaft gemacht wurde, ging wohl von den Laien aus, die noch an den Rechten der alten priesterlosen Zeit festhalten und sich das allmälig herausgestaltende neue Dogma von dem absoluten Unterschied zwischen Profan und Heilig nicht wollten gefallen lassen. — Auch in Juda war die Priesterschaft abhängig vom König; der Tempel bildete einen Teil des königlichen Palastes; am Kultus änderten die Könige, was sie wollten, während sie allerdings in der späteren Zeit nur noch äusserst selten opferten. Noch dem Jeremia (30, 21) gilt der König als oberster Priester, wogegen erst Ezechiel protestirt. Doch hatte sich auch hier im Laufe der Jahre das Dogma vom character indelebilis der Priester herausgebildet, darum denn, als Josia die Höhen abtat, die abgesetzten Priester nicht mehr zu einem profanen Berufe zurückkehren konnten und wollten und sich meist zur Degradirung als Leviten bequemten.

Mit den erkennbaren Stufen dieses historischen Verlaufs lassen sich die verschiedenen Schichten der pentateuchischen

Gesetzgebung leicht in Parallele bringen. Im jehovistischen Gesetz ist von Priestern noch gar nicht die Rede, und bei solchen Gebeten wie: Du sollst nicht auf Stufen zu meinem Altar emporsteigen, wird das Volk im allgemeinen angeredet. Dagegen finden wir doch in der jehovistischen Erzählung Moses und Aaron in besonderer Weise als Priester vor dem übrigen Volke stehend. Im Deuteronomium nehmen die Priester schon eine vornehmere Stellung ein und bilden einen in zahlreichen Familien erblichen Klerus, dessen Privilegium allgemein anerkannt ist. Im Deuteronomium tritt nun auch zuerst der Name »Levit« mit Regelmässigkeit auf. Aber eine Scheidung zwischen Priestern und Leviten ist noch nicht vorhanden; es heisst immer noch »der Priester, der Levit«, nie »der Priester und der Levit«. Nach Deuteronomium 18 sind alle Leviten gleichmässig zum Opfern berechtigt, auch die durch Josia abgesetzten Höhenpriester sollen in Jerusalem funktioniren dürfen. Der Name »Levit« kommt übrigens in der vorexilischen Literatur selten vor. Einzig zuverlässig in der Stelle Richter 17. Aber da wird der Name noch nicht als nomen gentile, sondern als Berufsname verstanden. Erst im Deuteronomium wird er genealogisch gefasst, eben als in Juda die allgemeine Erblichkeit des Klerus sich herausgebildet hatte und damit ein geistlicher Stand geschaffen war, der reich privilegirt neben den andern stand. Geschichtlich ist die levitische Priesterkaste nicht vom Stammvater Levi abzuleiten, da derselbe nach der Genesis einen keineswegs geistlichen, sondern sehr blutdürstigen Charakter besass und seine Nachkommen früh durch die Kanaaniter vernichtet wurden. Woher sie aber Leviten hiessen? Vielleicht stammte Moses von Levi ab und von seiner Familie ging der Name auf die Priester im allgemeinen über. Während es sich im Deuteronomium erst um die Scheidung zwischen Heilig und Profan überhaupt, zwischen Klerus und Laien handelt, scheidet der Priester-

kodex hingegen innerhalb des ersteren zwischen Priestern und Leviten. Es baut derselbe eine ganze in sich abgestufte Hierarchie auf mit dem Hohenpriester als Schluss-Stein. Die Figur des Hohenpriesters ist aber vor dem Exil nicht bekannt gewesen. Wohl gab es schon damals eine Rangordnung und Ämterteilung in der jerusalemischen Priesterschaft; Jeremia redet von einem Oberpriester. Aber jener Hohepriester, der nach dem elohistischen Gesetz der Inbegriff alles Heiligen ist, allein die Urim und Thummim hat, allein ins Allerheiligste hinein darf und auf seinem Gebiet völlige Souverainetät besitzt, dessen Fehltritte als Verschuldung des ganzen Volkes gesühnt werden müssen, dessen Tod den Flüchtigen Amnestie bringt — war nie vorhanden. Neben einem solchen Herrscher hätte der theokratische König keinen Platz mehr gehabt. Seine Gestalt konnte sich erst erheben, als der Nation ihre weltliche Herrschaft genommen und sie ganz zur religiösen Kultusgemeinde geworden war — nach dem Exil. Wieder ein Beweis von der nachexilischen Abfassung des Priesterkodex.

Was endlich die Ausstattung des Klerus betrifft, so lässt sich auch in dieser Hinsicht eine Entwicklung verfolgen. Anfangs waren die Abgaben an die Priester willkürliche und bestanden nur darin, dass ihnen ein Anteil an der Opfermahlzeit zugewendet wurde, wie die Geschichte von Elis Söhnen zeigt. Das Deuteronomium fordert für sie einen bestimmten Teil der gewöhnlichen Opfer, ebenso die Erstlinge an Korn, Most, Öl, im übrigen leben sie auch hier noch ganz von den Einladungen zu h. Mahlzeiten. Im Priesterkodex hingegen nähren sie sich von den reichen Naturalsteuern, die man nach dem Gesetz in den Tempel zu bringen hat; die früheren Aparchen sind zu statutarischen Abgaben geworden, wie überhaupt der ganze Zehnte, den man einst selbst vor Gott verzehrte, zu einer blossen Steuer an den Klerus herabgesunken ist. Diese Praxis aber findet

sich erst in der Gemeinde des zweiten Tempels. — Um noch kurz von den 48 Levitenstädten zu reden, welche nach Moses Befehl dem Klerus zugewiesen worden sein sollen, so erklärt Wellhausen rundweg deren Ungeschichtlichkeit. Im ganzen alten Israel findet sich nichts davon, dass die Leviten wirklich diese Städte innegehabt hätten; viele derselben befanden sich noch in späten Zeiten in den Händen der Kanaaniter. Selbst nach dem Exil stand die Ausführung einer solchen Verordnung nicht in Menschenmacht; man verschob sie deshalb immer wieder bis zur Ankunft des Messias. Woher denn aber überhaupt diese Forderung des Priesterkodex? Die Anfänge dazu finden sich bei Ezechiel resp. in dem Bild, das er von dem zukünftigen Israel entwirft. Er steckt den Priestern zum voraus ein Quadrat von 25,000 Ellen ab, in welchem die Levitenstädte liegen. Der Priesterkodex verbrämt nun die Forderung Ezechiels archaistisch und stellt die Sache so dar, als hätten von Anfang an die Leviten 48 Städte besessen. So gibt sich uns denn nach jeder Seite hin die Gesetzgebung des Priesterkodex als ein spätes Produkt zu erkennen. Ihre Ideenkreise sind nicht diejenigen des alten Israel, sondern die des nachexilischen Judentums. Auf die alte Zeit zurück führt uns allein die unbefangene Art des unter den mittleren Königen geschriebenen Jehovisten; während das Deuteronomium den Übergang zur gesetzlichen Epoche repräsentirt.

In drei erkennbaren Stufen hat sich der Wechsel der herrschenden Religionsideen in Israel vollzogen. Ist nicht anzunehmen, dass sich dieser Wechsel wie in den verschiedenen Schichten der Gesetzgebung, so auch in den verschiedenen Schichten der historischen Tradition ausgeprägt habe? Wellhausen gibt uns nun eine eingehende

literarische Kritik der einzelnen Bücher des Alten Testamentes, in welcher er mit dem Aufwande des grössten Scharfsinnes zeigt, wie der alte Erzählungsstoff in den verschiedenen Zeitaltern unter dem Einfluss der jeweilen herrschenden Vorstellungen und Tendenzen verschieden dargestellt, umgeformt, umgestaltet, oft auch ganz umgedichtet worden ist.

Den Anfang macht er mit dem letzten der geschichtlichen Bücher, der Chronik. Nach Wellhausen ist dieselbe eine ganz späte jüdische Schrift, wohl 300 Jahre nach dem Exil verfasst, als das persische Reich bereits zusammengebrochen war. Man erkennt das an den Ideenkreisen, die sie charakterisiren; es sind diejenigen des späteren Judentums, wie es vom Priesterkodex inaugurirt worden. Die Chronik gibt ein den wirklich historischen Büchern total widersprechendes Geschichtsbild. Weit entfernt von der Art der alten Volkstümlichkeit ist ihre Erzählung nach dem Geschmack der nachexilischen Zeit unnatürlich vergeistlicht: für nichts hat der Chronist mehr Sinn und Verständnis als für Kultus und Thora. Unter seiner Hand wandelt sich die Nationalgeschichte zur Kirchengeschichte. Demgemäss dann David bei ihm nicht mehr als der Kriegsheld und Gründer des Reiches erscheint, sondern als Gründer des Tempels und seines Gottesdienstes, als Kantor und Liturg, an der Spitze eines Schwarmes von Priestern und Leviten; seine so scharf gezeichnete Figur ist zu einem matten Heiligenbilde geworden, umnebelt von einer Wolke von Weihrauch. Von den mannigfachen Kämpfen, unter denen David auf seinen Thron gelangte, hören wir in der Chronik nichts; ebenso verschweigt sie uns alles Nachteilige aus seinem Leben; ohne Fleisch und Blut, schemenhaft steht der gepriesene König vor uns da; nur das vernimmt man, dass er in peinlicher Frömmigkeit alle Tage seines Lebens gewandelt sei. Bezeichnenderweise kommt auch für die Chronik nach der

Trennung des Reiches bloss Juda noch in Betracht, während in Wirklichkeit doch das Nordreich das bedeutendere gewesen ist: eine Erscheinung, die sich nur daraus erklären lässt, dass der Verfasser die zehn Stämme als nicht zum Reich Gottes gehörig betrachtete, was erst die Anschauung des späteren Judentums sein konnte. — Das herrschende, die Geschichte tragende Element sind dem Chronisten die Priester. Die Könige sind bloss um ihretwillen da als ihre Schirmherren und Vögte des Kultus; Predigten zu halten und geistliche Feste anzuordnen bilden die Hauptpflichten ihres Regiments. Sie werden von den Priestern geleitet und beraten; auch im Krieg spielen die Leviten eine grosse Rolle. Nicht, wie die Königsbücher berichten, durch die jüdische Leibwache, sondern durch die Leviten, in denen förmlich geschwelgt wird, sei die Palastrevolution gegen Athalja und die Inthronisation des jungen Joas inscenirt worden. Ging doch die letztere im Tempel selbst vor sich; nach dem Gesetze des Priesterkodex aber durfte niemand in das Haus des Herrn eindringen als bloss die Priester und Leviten. — Gemäss der Idee der Chronik muss überhaupt das nachexilische Gesetz des Pentateuch von Anbeginn an lückenlose Geltung gehabt haben; das alte hebräische Volk erscheint da nach dem Muster der späteren jüdischen Gemeinde als einheitlich gegliederte Hierokratie mit streng zentralisirtem Kultus. Deswegen begreift sie dann auch nicht, wie das unter Josia aufgefundene Deuteronomium erst seit dem Augenblick seiner Auffindung geschichtlich wirksam werden konnte. Nach ihrer Voraussetzung bestand es seit den Tagen des Moses in Kraft; es war also keine Reformation, was Josia unternahm, sondern eine einfache Wiederherstellung des Früheren.

Die Chronik ist eine Umdichtung der altisraelitischen Historie ins Spätjüdische auf Grund des Priesterkodex.

In den Büchern der Richter, Samuelis und der

Könige liegt uns die ältere Darstellung der israelitischen Geschichte vor. Indessen auch hier nicht in ihrer ursprünglichsten Fassung. Vielmehr ist der Überlieferungsstoff auch hier vom Standpunkte einer späteren Zeit aus vielfach überarbeitet und zwar speziell vom Standpunkte des Deuteronomiums aus. Über die alte Volkstradition ist eine jüngere hingewachsen, welche die Ideenkreise des deuteronomistischen Gesetzes in die Geschichte hineinträgt und sie darnach umbildet.

Deutlich erkennen wir beim Richterbuche, wie der leitende Gesichtspunkt der Geschichtsschreibung das deuteronomische Gesetz ist: es gibt nur Einen Gott und aller fremde Dienst ist Sünde. Ein religiöser Pragmatismus beherrscht das Ganze, die Richtererzählung wird unter der Hand des Verfassers zu Einem grossen Beleg für den Satz, dass Gott einem hilft, wenn man ihn verehrt, dass er einen verstösst, wenn man sich von ihm abwendet. In fast rythmischem Wechsel wird uns erzählt, wie Israel von Gott abfiel und das Böse tat, wie Gott es dafür bestrafte; wie Israel sich wieder bekehrte und wie Gott ihm wieder half. Man wird an Satz, Gegensatz und Vermittlung erinnert, wenn man sich den einförmigen Takt ins Ohr klingen lässt, nach dem hier die Geschichte fortschreitet oder sich im Kreise dreht. Selbstverständlich gehörte das nicht zum ursprünglichen Inhalte der Tradition, sondern ist spätere Betrachtungsweise. Israel war ein Volk wie andere Völker; der geschichtliche Prozess ist auch in der Richterzeit frei und naturmässig verlaufen, nicht nach den Formeln eines pedantischen Dogmatismus. Auch kann diese Betrachtungsweise darum nicht die alte, ursprüngliche sein, weil man im alten Israel noch gar nichts von der Möglichkeit wusste, dass Jahve Israel verstossen könne, wenn dieses seinem Willen nicht gerecht werde. Dieser Gedanke ist, wie wir noch später sehen, erst ein Ertrag des deuteronomistischen

Zeitalters. — Besonders bezeichnend für den religiösen Pragmatismus des Buchs ist die Erzählung Kap. 19—21, wo von der Vernichtung des Stammes Benjamin berichtet wird. Hier tritt das ganze Volk als kirchliche Einheit, als eine vom Geist des Gesetzes erfüllte Gemeinde, dem frevelnden Bruderstamm entgegen. Und was das Volk tut, das hat alles einen höchst gesalbten Anstrich; man fühlt sich wie in einer geistlichen Konferenz; der Gegensatz zu den höchst natürlichen und frischen Trieben, die das Volksleben daneben zeigt, fällt merkwürdig auf.

Wir sagen also nicht: der Deuteronomist selbst habe die Richtererzählung pragmatisch umgestaltet; wohl aber hat der alte Geschichtsstoff eine Bearbeitung im Sinne der vom Deuteronomium geschaffenen Vorstellungskreise erlitten. Dass übrigens diese Bearbeitung nicht etwa vom Standpunkt des noch späteren Priesterkodex vorgenommen wurde, beweist das gänzliche Stillschweigen über die Stiftshütte, welche das Hauptwahrzeichen des Priesterkodex ist.

In den Büchern Samuelis macht sich der religiöse Pragmatismus der deuteronomistischen Überarbeitung nicht in dem Masse geltend wie im Richterbuch. Hingegen gehören hier ganze zusammenhängende Abschnitte einer späteren Traditionsschrift an. Besonders frappant zeigt sich uns in den verschiedenen Berichten über Samuel der geistige Abstand der auseinander liegenden Zeitalter. Nach der älteren Überlieferung ist Samuel ein einfacher Seher, der in patriotischer Begeisterung den Saul zur Übernahme des Königtums veranlasst; nach der jüngern ist er der Theokrat, der seine Landsleute von den Feinden befreit und dann im Namen Jahves mit absoluter Machtvollkommenheit über Israel herrscht. Parallel damit läuft folgender Unterschied: die ältere Erzählung beurteilt das Königtum als Mittel der Rettung aus dem Stande der tiefsten Erniedrigung; sie zeigt uns Samuel als den, der im Namen Gottes dem Volk einen

König gibt. Nach der späteren Version hingegen ist die Errichtung des Königtums ein strafwürdiger Abfall. Mit seinem Verlangen nach einem König versündigt sich das Volk gegen Gott. Nur widerstrebend und mit Schmerz fügt sich Samuel dem Willen der Nation; er empfindet die Königsherrschaft als seine eigene Absetzung. — Weist uns diese Differenz nicht deutlich genug auf verschiedene Zeitalter hin? In der Tat war dem vorexilischen Israel das Königtum die höchste Segnung Jahves. Der König ist sein Gesalbter, sein Sohn, und die prophetische Weissagung will ihn auch für die ideale Endzeit nicht entbehren. Als Sünde konnte die Errichtung des Königtums erst einer Zeit erscheinen, da Israel kein Volk und kein weltliches Reich war, sondern nur noch eine gottesdienstliche Gemeinde, die mit völlig theokratischem Zuschnitt für weltliche Angelegenheiten keinen Sinn mehr hatte. Als der Staat zur Kirche geworden, da konnte man sich die Sache so erzählen; also im Exil. Immerhin setzen auch diese Erzählungen noch nicht den Priesterkodex, sondern das Deuteronomium voraus, indem die Stiftshütte die Opferfeste des Samuel zu Mizpa überflüssig gemacht hätte. — Auch über David haben wir zwei Relationen, die sich nach ihrem Charakter durchaus unterscheiden. Nach der alten Erzählung kommt David als kluger, redegewandter Mann, empfohlen durch sein Saitenspiel an Sauls Hof und wird des Königs Waffenträger. Glücklich im Krieg gegen die Philister wird er von Saul erhoben, zieht sich aber dessen Eifersucht zu und muss fliehen. Seinen Aufenthalt nimmt David in der Wüste, wo er ein eigentliches Freibeuterleben führt, bis er dann notgedrungen auf das Gebiet der Philister übergeht und ihr Vasall wird. Die Legende vom Kampf des Hirtenknaben mit Goliath ist spätere Erzählung. Da erscheint David noch als junger, unerfahrner Fant, während doch schon vorher von ihm als Waffenträger Sauls die Rede ist und er nachher sogleich wieder von den

israelitischen Frauen als Heerführer gepriesen wird. Besonders ist auch die Rede, die der Knabe David an den Riesen hält, zu geistlich; sie nähert sich bedenklich der Sprache der nachdeuteronomischen Zeit. Auch seine Salbung durch Samuel ist spätere Eintragung. — Interessant ist noch, wie in der späteren Erzählung Samuel zum Haupt einer Prophetenschule geworden ist, während er nach der ursprünglichen Anschauung mit den Banden der Ekstatiker nichts zu tun hat. Er ist Roë, Seher, wird nicht Nabi genannt, welcher Name stets nur pluralisch für die Haufen jahvetrunkener Derwische gebraucht wird.

Auch im Buch Samuelis ist also das, was man so für das eigentlich Heilige in der Geschichte Israels auszugeben gewohnt ist, durch nachdeuteronomische Bearbeitung dem ursprünglichen Stoff aufgeprägt worden. Die spätere Zeit hat das Bild der theokratischen Verfassung in die Vergangenheit zurückprojizirt und darnach die Geschichte umgefärbt.

Am breitesten macht sich die letzte Überarbeitung in den Büchern der Könige. Sie zeigt sich schon in der Chronologie, die offenbar eine künstlich gemachte ist; sodann hauptsächlich in den predigtartigen Betrachtungen, die hier besonders häufig sind, und in welchen bei allen bedeutenden Epochen die einzelnen Zeiträume überblickt und gewürdigt werden. Dazu gehören vornehmlich die grosse Weiherede Salomos beim Tempelbau; die Prophetie Ahias an Jerobeam I., neben vielen anderen Prophetien, endlich die Schlussworte bei Anlass des Sturzes des Zehnstämmereichs. Von den durch solche geistliche Betrachtungen bezeichneten Sammelpunkten verzweigt sich dann das Geäder nach allen Seiten. Es wird immer gefragt, wie sich Könige und Volk zum Gottesdienst gestellt, ob sie getan haben, was gut oder böse sei in den Augen Jahves. Gewöhnlich wird Schlimmes konstatirt. Die Kapitalsünde, nach der gefragt wird, ist aber schon nicht mehr der eigentliche Dienst

fremder Gottheiten, sondern der Höhendienst. Denn nach der Ansicht des späten Redaktors ist mit Erbauung des Tempels der Höhendienst sündhafter Greuel geworden; dass er in der Königszeit dennoch fortbestand, ist die durchgehende Schuld des Volks und seiner Regenten. — Für Israel speziell kommt noch als zweite Hauptsünde der Kälberdienst von Bethel und Dan hinzu. — Der Standpunkt, von dem aus all das beurteilt wird, ist der judäische und zwar eben wieder der deuteronomische, wie er im Exil geltend war. Es wird gezeigt, warum die Nation vernichtet werden musste .... wegen der Untreue gegen Jahve. Und so wandelt sich denn die Darstellung der Königsbücher zu einem grossen Sündenbekenntnis des exilirten Volkes. Dass der Redaktor der Königsbücher den Priesterkodex noch nicht gekannt hat, zeigt sich darin, dass Priester und Leviten nirgends unterschieden werden; auch ist ihm die Stiftshütte noch unbekannt. Unter dem Einfluss des deuteronomischen Geistes wird nun die Geschichte Judas ganz vom Gesichtspunkt des Tempelkultus aus dargestellt. Was das Nordreich anbetrifft, so ist dasselbe nicht wie in der Chronik vom Reich Gottes ausgeschlossen; immerhin beschäftigt sich die Erzählung nur insofern mit ihm, als es von religiösem Wert erscheint; den grössten Raum nehmen die prophetischen Erzählungen ein, während doch gewiss die Geschichte Israels nicht bloss und nicht vorzugsweise Geschichte der Propheten war. — Positive Veränderungen musste sich der historische Stoff auch hier durch die Bearbeitung gefallen lassen. Ursprünglich galt der Kälberdienst Jerobeams I. gewiss nicht für Sünde; noch Elia und Elisa haben kein Wort des Tadels für denselben, sie treten im Gegenteil eifrig für den Jahve von Bethel ein; erst von den Epigonen konnte das als Abgötterei gebrandmarkt werden. Im ganzen alten Israel wurde vor Auffindung des Deuteronomium Höhendienst getrieben, mit welchem stets Bilderdienst verbunden war — ohne dass

es jemand für unrecht ansah. Der Einfluss des späteren Standpunktes gibt sich insbesondere in den Elia- und Elisageschichten zu erkennen. Gewiss ist die gewaltige Figur Elias aus einem der Wirklichkeit entsprechenden Eindruck konzipirt. Doch ist seine Bedeutung allzuhoch angeschlagen. Zunächst nämlich beruht die Meinung von einer allgemeinen Verbreitung des Baalkultus in Israel auf Übertreibung. Von Unterdrückung des nationalen Gottesdienstes und Ausrottung der Propheten Jahves war nie die Rede. Die Prophetenvereine zu Gilgal, Bethel, Jericho bestanden wenigstens ungestört fort; finden wir doch noch beim letzten Feldzug des Ahab 400 Jahvepropheten zur Seite des Königs, und dieser belegt seine Söhne mit Namen, die mit Jahve zusammengesetzt sind. Im Vergleich dazu kann der Kampf Elias gegen den phönizischen Baal nicht die Wichtigkeit gehabt haben, die man ihm später beilegte. Übrigens verlief dieser Kampf zugestandenermassen resultatlos; erst infolge der Intriguen Elisas und der Usurpation Jehus trat eine Wendung ein. Auch die Gestalt des Ahab erscheint in der alten Tradition anders als in der jüngeren: wir erkennen in ihm einen mannhaften, gerechten und humanen Regenten, auf dem die Augen des ganzen Volkes ruhen und der bei Freund und Feind die grösste Hochachtung geniesst — ganz im Gegensatz zu Jehu, dessen Bluttaten vom Volk als abscheuliche Verbrechen verurteilt wurden. — Überhaupt wurde das Interesse der Nation viel mehr von den weltlichen Angelegenheiten in Anspruch genommen als von der Wirksamkeit der Propheten. Es waren diese letztern in ihrer grossen Mehrheit armselige Gesellen, die den Königen aus der Hand assen, und wenn schon Elia und Elisa über ihren Stand um Haupteslänge emporragen, so beweisen doch gerade die lichtscheuen Mittel, mit denen Elisa kämpfte, eher die Schwäche als die Macht des Prophetentums.

Die Untersuchung über die historischen Bücher ergibt

also: dass der in denselben enthaltene Traditionsstoff uns in einer späteren Übermalung vorliegt, welche in dem gleichförmigen, religiösen Gepräge zu erkennen ist. Es war aber eine solche Überprägung erst möglich in einer Zeit, da man einen festen Stempel hatte, d. h. als der Wille Gottes, die Thora, schriftlich fixirt war. Im Exil wurde man des Widerspruchs inne, der zwischen dem idealen Anfang, wie er im Gesetzbuch geschildert wurde, und der nachfolgenden Entwicklung der nationalen Geschichte klaffte. Und da wurden denn die alten Volksbücher, die harmlos an den verwerflichsten Sitten und Einrichtungen Alt-Israels vorübergingen, einer gründlichen Optirung nach der mosaischen Form unterzogen, damit sie für die neue Zeit erbaulich und verwertbar würden. Richter, Samuelis und Könige hat man demnach schon in Babylonien zusammenhängend umgearbeitet, immerhin war es nicht eine völlige Umdichtung des alten Stoffes ins Gesetzliche, wie die Chronik sie repräsentirt; man liess die geschichtliche Wirklichkeit meist bestehen und begnügte sich mit einer blossen Verurteilung derselben auf grund des deuteronomischen Gesetzes.

Ist nun in den geschichtlichen Büchern die Form, in welcher die Tradition weiter gebildet wurde, die Ergänzung, so finden wir im Pentateuch und dem dazu gehörigen Buch Josua vielmehr fortlaufende Erzählungsfäden, die für sich selbst verstanden werden können und müssen, zu einer doppelten und dreifachen Schnur zusammengeflochten. Es sind eben die Quellenschriften des Jehovisten, das Deuteronomium und der Priesterkodex, die von einander unabhängig, im übrigen doch auch wieder als Phasen eines lebendigen Prozesses und als Stufen einer und derselben Tradition zu begreifen sind. Der Priesterkodex läuft in seinem historischen Faden dem jehovistischen Geschichtsbuche durchaus parallel. Dadurch ist es möglich geworden, diese beiden so ineinander zu schieben, wie sie uns jetzt

vorliegen. Durch Vergleichung der Erzählung des Priesterkodex mit der jehovistischen wird sich aber auch hier wieder die Priorität der jehovistischen Quelle ergeben. Gleich die ersten Kapitel der Genesis sind da bedeutsam. Der Schöpfungsbericht des Priesterkodex charakterisirt sich durch seine verständige Naturbetrachtung als ein Produkt später theologischer Spekulation, mit der Tendenz, den Sabbat als von Gott geheiligten Ruhetag zu erweisen. Der zweite, jehovistische Schöpfungsbericht steht dagegen auf dem wunderbaren Boden des Mythus; fern von verstandesmässigen Reflexionen glänzt die Erzählung durch Verachtung jeglicher Welterklärung; frischer, antiker Erdgeruch weht uns da entgegen. Die Erde ist von Anfang als Wüste da; auf ihr pflanzt Gott einen Wundergarten und setzt den Menschen hinein; der Mensch fällt, indem er sich über die Schranken seiner Natur erhebend zu gottgleichem Wissen, zur Kultur fortschreiten will, was ihm auch zu seinem Schaden gelingt. Denn mit der steigenden Zivilisation tritt die Menschheit immer mehr aus dem ursprünglichen Vertrauensverhältnis zu Gott heraus, bis ihm das höchste Gut ganz entfremdet ist. Welche der beiden Betrachtungsweisen ist wohl die ältere? Kein Zweifel: die des Jehovisten, die Poesie geht der Spekulation und Reflexion allenthalben voraus. — Auch in der Patriarchengeschichte weist uns der Jehovist auf die Zeit eines noch naiveren Denkens hin als wir es beim Priesterkodex finden. Was dann insbesondere Moses und die sinaitische Gesetzgebung anbelangt, so ist die Vorstellung, die wir uns machen, ganz vom Priesterkodex diktirt, also auch spät. Es lässt sich noch mit ziemlicher Genauigkeit verfolgen, welches der tatsächliche Verlauf der Dinge war. Im Jehovisten schimmert eine Überlieferung durch, nach welcher die Israeliten nach dem Durchzug durchs rote Meer unmittelbar in die Wüste Kades gelangten, ohne erst den Abstecher zum Sinai zu machen. Während wir nämlich erst

Exod. 19 zum Sinaï gelangen, befinden wir uns schon Exod. 17 zu Massa und Meriba, d. h. eben auf dem Boden von Kades. Und das war gar nicht bloss eine vorübergehende Station, sondern die dauernde Gerichtsstätte des Volkes, es war das ursprüngliche Ziel ihrer Wanderung, wo sie dann die 40 Jahre blieben. Kades ist auch der eigentliche Ort der Gesetzgebung. »Dort setzte er ihnen Recht und Gericht und versuchte sie«, heisst es vor dem Sinaiabschnitt. Die Gesetzgebung wird aber nicht als einmaliger Akt vorgestellt, wodurch Moses mit den Israeliten ein für allemal abgeschlossen hätte, sondern sie zieht sich durch die vierzig Jahre hindurch und besteht in der Rechtsprechung am Heiligtum, wie sie dann nach Moses von den Priestern und Richtern durch die Jahrhunderte hinab ist fortgesetzt worden. Darum gehört auch die Thora nicht als Kodex in die Geschichtsdarstellung hin, sondern als das berufsmässige Tun des Moses, der gleich einem Scheikh sein Volk im Namen Jahves richtete, d. h. in einzelnen Fällen den Leuten Rat schaffte und schwierige Rechtsfälle, auch Streitigkeiten durch seine Sprüche (Thoroth) zum Austrag brachte. Nach dem Jehovisten ist Moses der Held, der das Volk nur aus Ägypten ausgeführt und zu einer politischen Einheit geschaffen und dann in Kades in den Wegen Jahves mündlich unterwiesen hat. — Der Priesterkodex macht ihn hingegen zu dem Religionsstifter und Gesetzgeber, wie wir ihn gewöhnlich denken. Er empfängt die Thora fix und fertig als weitläufiges, minutiös ausgebildetes System. Das Gesetz wird durch seine Hand dem Volk ein für allemal gegeben und zwar am Sinai, denn es schien der späteren Zeit unpassend, dass die Israeliten nicht zu dem heiligen Berge gegangen wären. Was nach der älteren Überlieferung still und langsam vor sich ging, das wird nun der Feierlichkeit wegen in einen eklatanten Anfang zusammengedrängt: die solenne Eröffnung des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel.

Auch hier ist nicht zweifelhaft, welches der ältern Anschauung entspricht. In der ganzen vorprophetischen Literatur des Alten Testamentes fehlt der Begriff des mosaischen Gesetzes; auch wird stets die Volksgründung und nicht die Gesetzgebung als die wahre Schöpfertat Gottes angesehen. — Vergleichen wir noch die einzelnen Erzählungen der zwei Quellenschriften. Nach dem Jehovisten ist der Anlass zum Auszug aus Ägypten ein Fest, welches das Volk seinem Gott in der Wüste darbringen will. Im Priesterkodex fällt dieser Anlass weg, weil es nach seiner Anschauung keine vormosaischen Feste geben darf. Beim Jehovisten kommen auch die Ägypter durch das trocken gewordene Schilfmeer hindurch und treffen am jenseitigen Ufer mit den Israeliten zusammen; während des sich nun entspinnenden Kampfes kehrt die Flut zurück. Nach dem Priesterkodex wären die Ägypter, ehe sie ans jenseitige Ufer gelangten, von den Wellen überrascht worden. Nach der gleichen Quelle soll Moses am Sinai die Offenbarung des Modells der Stiftshütte erhalten haben, nach dem er dann die wirkliche Stiftshütte bauen liess; davon weiss der Jehovist nichts. Den Aufenthalt des Volkes in Kades verschweigt der Priesterkodex, offenbar wegen der grossen Heiligkeit, welche dieser Ort als vierzigjähriges Standlager unter Moses sich erworben hatte. In dem ältesten Bestandteil des Jehovisten (J) kommt Aaron noch gar nicht vor; nach dem Priesterkodex darf Moses nichts ohne ihn tun. Aaron steht ihm als Repräsentant der Theokratie ebenbürtig zur Seite. Die priesterlich-gesetzliche Tendenz dieser Schrift tritt besonders auch in der Erzählung vom Aufruhr der Rotte Korah zu Tage. Während es in der jehovistischen Darstellung Dathan und Abiram, vornehme Männer des Stammes Ruben sind, die einen Aufstand gegen Moses als den Führer und Richter des Volkes machen, empört sich nach dem Priesterkodex der Judäer Korah und zwar nicht bloss gegen Moses, son-

dern auch gegen Aaron. In einem noch späteren Nachtrag erscheint dann der Levit Korah an Spitze eines Aufruhrs, der von den Leviten insgesamt ausgehend sich gegen den Oberpriester Aaron allein richtet und die Gleichstellung des niederen Klerus mit dem höheren zum Zweck hat. In drei Stufen hat sich hier die Tradition geändert. Ursprünglich war es ein weltlicher Kampf des Stammes Ruben um die einst innegehabte und jetzt verlorene Hegemonie. Später wird daraus ein Kampf der weltlichen Grossen gegen den Stand der Erbpriester; zuletzt ein häuslicher Streit zwischen dem höheren und niederen Klerus. Die beiden letzten Versionen führen uns in die Zeit nach Josia, da wirklich erstens der Kampf des Adels gegen den Klerus überhaupt und dann der Kampf der Leviten gegen die Priester entbrannte.

Nicht minder wie im Pentateuch lassen sich die verschiedenen Schriften des Priesterkodex und des Jehovisten im Buch Josua nachweisen. Der Priesterkodex macht das Land Kanaan zur tabula rasa, herrenlos und menschenleer; Josua und Eleasar verlosen es in Siloh unter die Stämme. Nach dem Jehovisten haben Juda und Joseph von Gilgal aus ihre Gebiete zuerst erhalten, aber nicht durchs Los, sondern durch Waffengewalt. Längere Zeit nachher wird dann das übrige Land unter die sieben säumigen Stämme verteilt und zwar durch Josua allein. Eine noch stärkere Korrektur bringt aber das 1. Kapitel des Richterbuches hinzu, welches auch der jehovistischen Traditionsschicht angehörig, gar nicht von Josua redet, sondern von Gilgal aus die Stämme einzeln über den Jordan ziehen lässt, um sich ihr »Los«, d. h. ihr Erbteil zu erkämpfen. Sicher ist diese Tradition die ältere und natürlichere; die Vorstellung von einer »Verlosung« erklärt sich einfach aus dem missverstandenen Ausdruck »Los» für »Stammgebiet«.

Dies in den Hauptzügen der Gegensatz zwischen den Traditionsschichten im Pentateuch. Der Priesterkodex repräs-

sentirt die spätere Überlieferung, er ist jüdische Geschichtsschreibung; wie die Chronik die Königsgeschichte, so hat er die israelitische Sage ins Gesetzliche umgedichtet, während der Jehovist dagegen wirklich alte Geschichte bietet.

In welchem Verhältnis steht nun aber noch das Deuteronomium zu diesen Quellenschriften des Pentateuch? Ursprünglich lediglich Gesetzbuch ist es mit der jehovistischen Erzählung zusammengearbeitet worden, damit es durch das alte Volksbuch grössere Popularität erhalte. Deutlich ist aber, dass dem Deuteronomium die Gesetze des Priesterkodex noch ganz unbekannt sind; es kennt nur den jehovistischen Dekalog und die Rechte und Satzungen, die es jetzt neu publiziren will. Vornehmlich weiss es nichts von einem mosaischen Zentralheiligtum wie die Stiftshütte. Auch die historische Einleitung Kap. 1—4 gibt zu erkennen, dass nicht die priesterlich-elohistischen Erzählungen, sondern die jehovistischen seine historische Anschauung bedingt haben. Nämlich nach dem Deuteronomium gehen die Kundschafter noch von der Wüste Kades aus, nicht von Paran; nicht Korah, sondern Dathan macht den Aufstand gegen Moses u. s. f. — Das Deuteronomium ist übrigens nicht zusammenhangslos in den Pentateuch hineingearbeitet worden, sondern in seinem Geiste ist eine Redaktion des gesamten Pentateuch samt Josua erfolgt. Am wenigsten spürbar ist diese Redaktion in der Genesis, stärker in Exodus und Numeri; am stärksten in Josua. Ausgenommen von derselben sind nur die Stücke des Priesterkodex, vor allem die Gesetzesmasse im Levitikus. Eine letzte Redaktion des Pentateuch ist dann erst noch von diesem Priesterkodex ausgegangen, unter der auch das Deuteronomium zu leiden hatte. Beweis dafür ist z. B. der Abschnitt Levit. 17—26. Dies war ursprünglich eine selbständige, kleine Gesetzessammlung, wurzelnd in der jehovistischen Gesetzgebung Exod. 20—23. Jetzt erscheint sie zwar im Priesterkodex

aufgenommen, man erkennt aber, dass sie nicht recht dort hineingehört. Ihr Charakter ist gar kein priesterlicher, sondern volkstümlich, bürgerlich, moralisch. Sie nimmt auch nicht wie der Priesterkodex, welcher das Kostüm der mosaischen Zeit stets festzuhalten beflissen ist, Rücksicht auf die Wüste, sie will fürs Land Kanaan gegeben sein. Die Feste sind noch Naturfeste, keine Statuten; unter den Opfern fehlen die Sünd- und Schuldopfer. Dies Gesetz wurde dann von Deuteronomisten modifizirt. Dies zeigt sich in der humanen Rücksichtnahme auf die Armen und Fremden, dem Dringen auf Zentralisation des Kultus, der energischen Abwehr heidnischer Einflüsse, dem Ausdruck »sich freuen vor Gott«. Aber über die deuteronomistische Stufe hinaus nähert sich diese Gesetzgebung drittens noch Ezechiel, in dessen Geist der Priesterkodex geschrieben ist: eingetragen wird nämlich die Scheidung von Priestern und Leviten und das Gebot, allein in Jerusalem schlachten zu dürfen. Übrigens ist zu allerletzt dies Stück Lev. 17—26 noch vom Redaktor des Priesterkodex überarbeitet worden, was sich an der Eintragung der Stiftshütte und des Schuldopfers zu erkennen gibt. Nicht ungeschickt nennt Wellhausen den Abschnitt »ein wahres Kompendium der Literaturgeschichte des Pentateuch«. — Daneben sprechen auch andere Zeugnisse für die priesterliche Schlussbearbeitung von Pentateuch und Josua

---

Als Abschluss zur Kritik des Gesetzes ist noch folgendes hinzuzufügen. Eine schriftliche Thora als Ausgangspunkt der israelitischen Religionsgeschichte ist undenkbar. Das Deuteronomium und der Priesterkodex sind erst in später Zeit aufgezeichnet worden. Aber auch das jehovistische Bundesbuch ist offenbar erst einem Volke gegeben, welches schon

sesshaft und in Ackerbau und der Geldwirtschaft fortgeschritten war. Als mosaisch sieht man meist den Dekalog noch an; man stützt sich dabei auf die Angabe, es seien die h. zehn Gebote auf den zwei Steintafeln in der Lade Gottes aufgeschrieben gewesen. Nun aber erscheint die Lade anfangs als Idol, d. h. als Repräsentantin Gottes selbst (vgl. 1. Sam. 1—4), nicht als Gesetzesbehälter. Erst späte Schriftsteller nennen sie »die Lade des Bundes«. Lagen wirklich Steine in ihr, so stand auf diesen Steinen jedenfalls nichts geschrieben. Der Dekalog ist nicht von Moses aufgezeichnet worden, er stammt erst aus der Königszeit. Woher überhaupt die Vorstellung eines schriftlich fixirten Gesetzes? Die Thora war ja vielmehr bis zur Zeit des Josia eine mündliche; sie ist Eigentum der Priester, welche die Fähigkeit haben, in schwierigen Fällen, wo der Mensch nicht selbst Rat weiss, durch die Urim und Thummim den Willen Gottes zu erfragen und die Leute den rechten Weg zu lehren. Und auch als sich die Thora allmälig von solch heidnischen Medien wie Lose und Ephod befreite, blieb sie immer noch ein mündliches Entscheiden. Nicht ein fertiges Ganze ist sie; sie ist Tradition, die in einzelnen Sprüchen aktuell wird. Daher der Spruch: sie bewahren dein Wort und hüten dein Gesetz, sie lehren Jakob deine Rechte und Israel deine Weisungen. — Die priesterliche Thora bezog sich anfänglich auch gar nicht etwa auf den Kultus; sie hatte zunächst rein rechtlichen Charakter. Je mehr aber mit dem Königtum die bürgerliche Justiz erstarkte, desto mehr musste das fas das jus aus seinem Schosse entlassen. So entwickelt sich die Thora zum Rechts- und Moralgesetz; zuletzt, vor dem Exil, wird sie auch Ritualgesetz, begreift aber als solches nur die Riten in sich, welche die Priester die andern zu lehren haben, nicht die, welche sie selbst üben. Also auch da ist die Thora noch lebendige Kraft, nicht Statut. — Die Priester leiten sie von Moses ab. Moses aber

hatte sie von seinem Schwiegervater, dem Priester Jethro am Sinai erhalten, wie denn auch Jahve gewissermassen von dem älteren Gott des Sinai abstammt. Neben den Priestern als Bewahrern der Tradition stehen ebenbürtig die Propheten. Während die ersteren die Thora von Gott empfangen, empfangen die letzteren zuweilen »das Wort« von ihm. »Thora« und »Wort« sind aber Wechselbegriffe. Daher erklärt es sich auch, dass Priester und Propheten gemeinsamen Anspruch auf Moses als ihren Ahnherrn erheben; er ist eben der Anfänger der Rechtweisung d. h. Thora, welche unmittelbar aus Jahve schöpft und als lebendige Kraft durch die Jahrhunderte hinabfliesst — in den Priestern als Tradition, in den Propheten als Inspiration. Beiden Ständen gibt der göttliche Geist seine Weisungen für alle einzelnen Fälle. Darum berufen sich denn auch die Propheten nirgendwo auf die Autorität des Gesetzes und es ist ein leerer Wahn zu meinen, sie hätten das Gesetz erklären und anwenden müssen. So kleinlich war ihre Aufgabe nicht. Noch Jeremia stellt die Propheten dar nicht als Gesetzesinterpreten, sondern als Fortsetzer dessen, was Moses begonnen, als ihm gleichwertige Organe des göttlichen Geistes. Im Deuteronomium haben wir sicher das erste geschriebene Gesetz in Israel zu erkennen. Vorher gab es zwar auch schon priesterliche Aufzeichnungen wie eben das jehovistische Bundesbuch mit dem Dekalog. Aber das Deuteronomium strebt als Gesetzbuch öffentliche Geltung an. Es erhielt sie im Exil. Der geistige Erwerb der Vergangenheit, nunmehr gebucht, blieb fürderhin der Kompass für die treuen Israeliten. Darum wurden nun auch in seinem Geist der Pentateuch und die historischen Bücher überarbeitet. Es war die höchste Autorität in Religionssachen geworden. Das bedeutete aber den Tod der Prophetie. Jeremia ist der letzte Prophet gewesen; die nach ihm kommen, heissen nur noch so; Ezechiel sinnt über die alten Propheten nach und kom-

mentirt sie mit seinen Weissagungen; Deutero-Jesaja will selbst kein Prophet sein, er ist mehr Theolog; die nachexilischen sind bedeutungslos. — Das Deuteronomium war indessen nur das Programm für eine Reformation, nicht für eine Neuschöpfung. Als aber der Tempel zerstört und der Gottesdienst unterbrochen wurde, musste man die Kultusordnung neu aufzeichnen. So machte man denn im Exil den Kultus zum Gegenstande der Thora; voran Ezechiel, nach ihm andere Priester; es entstand eine ganze Schule von Leuten, die jetzt die früheren Kultusgebräuche in Schrift und System brachten, natürlich ganz beeinflusst von den reformatorischen Ideen des Deuteronomiums. Nach der Wiederherstellung des Tempels erhielt sich dieser gesetzliche Eifer und bildete das Ritual noch weiter aus; die in Babylonien verbliebenen Priester aber schufen den Priesterkodex, welcher in den Pentateuch eingearbeitet und nunmehr das massgebende »mosaische Gesetz« wurde. Esra brachte das neue Buch nach Jerusalem; vermochte es aber unter seinen Landsleuten erst zur Geltung zu bringen, als Nehemia ihm zu Hilfe kam. Anno 444 v. Chr. hat die Volksversammlung nach dessen Verlesen den Pentateuch kanonisch erklärt, mit ihm zugleich die historischen und prophetischen Bücher.

Aber widerstreiten die bisherigen Ausführungen nicht alle miteinander der Idee israelitischer Theokratie? Man spielt, sagt Wellhausen, gar oft mit dem Ausdruck Theokratie, ohne sich über dessen Sinn recht klar zu sein. Im alten Israel bestand eine Theokratie als Verfassung niemals. Man bewegte sich in freier Natürlichkeit. Das Verhältnis Israels zu Jahve war kein anderes als dasjenige Moabs zu Kamosch. Durch den politischen Aufschwung des Volkes unter Saul und David trat dann allerdings auch das historisch-nationale Wesen des Bundesgottes in den Vordergrund, nachdem der alte Gott der Wüste eine Zeit lang in Gefahr geschwebt hatte, ein Gott des Ackerbaus zu werden wie der kanaanitische

Baal. Aber die Theokratie, welche sich jetzt konsoldirte, war der Staat selbst; den bürgerlichen Staat sahen die Israeliten als ein Wunder, eine Hilfe Gottes an. Erst dem zerfallenden Staat setzen die Propheten das Musterbild der Theokratie entgegen, immerhin auch noch nicht als geistliche Grösse. Wenn z. B. Jesaja von dem Gemeinwesen der Zukunft spricht, so betrachtet er es als das natürliche und legt allen Nachdruck darauf, dass in demselben Recht und Gerechtigkeit herrschen, sein Ideal ist nicht das einer kirchlichen Gemeinschaft. — Auch von einem »Bunde«, den Gott mit Israel geschlossen habe, wusste man nichts in Israel. Das Verhältnis zwischen beiden war ein natürliches. (Kein zum Nachdenken geeignetes Zwischen trennte Jahve von seinem Volk.) Kein Gedanke daran, dass der Bund könnte gelöst werden. Erst in den Zeiten des Verfalls traten die Propheten mit der durchaus neuen Verkündigung auf, dass das Verhältniss zu Gott ein bedingtes und zwar ein sittlich bedingtes sei. Über den Gott Israels hinaus hoben sie den Gott der Gerechtigkeit und lehrten in direkter Umdrehung der alten Anschauung, dass der Gott der Gerechtigkeit nur noch der Gott Israels sei, wenn das Volk seinem Gesetz nachlebe. Darum wurde jetzt die Thora, ursprünglich ein blosses Rechtschaffen, aufgefasst als Unterweisung in den sittlichen Forderungen und es entstand der Begriff des »Bundes« d. i. Vertrages, dessen schärfsten Ausdruck wir bei Hosea in dem Bild von der Ehe finden. Mit der Einführung des deuteronomischen Gesetzes wurde diese Idee so recht in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins in Israel gerückt; das Exil trug das Seinige noch bei, dass der Gedanke der Bedingtheit und möglichen Lösung des Verhältnisses den Juden in Fleisch und Blut überging. — Nach dem Exil konnten sich dann die Frommen an die Spitze des neu zu schaffenden Israel stellen und das Gemeinwesen zur völligen Theokratie organisiren. Seitdem erhielt

sich das Volk als Kultusgemeinde, nicht mehr als Staat fort, das öffentliche Leben ging im Dienste des Heiligen auf; der Hohepriester wurde das alles beherrschende Zentrum. Im alten Israel war die Herrschaft Gottes ein Glaube gewesen, an dem die natürlichen Ordnungen des Lebens ihren Halt fanden; jetzt trat der Gottesstaat sichtbar in die Erscheinung. Wir haben die jüdische Kirche, mit streng zentralisirtem, bildlosem Kultus. Durch diese Zentralisation sind die Feste vom Naturboden losgerissen worden, sie haben ihre Beziehung zur Ernte und zur Viehzucht verloren. Die Opfer entwachsen ebenfalls nicht mehr den natürlichen Anlässen; sie sind auch nicht mehr Versuche, die Gottheit sich geneigt zu machen, sie sind die eigentlichen Sakramente der Theokratie. Das eigentlich Wertvolle liegt nicht mehr in ihnen selbst, sondern nur im Gehorsam gegen Gottes Vorschriften — und so kommt es, dass sie selber schliesslich mehr und mehr zurücktreten hinter den spezifisch asketischen Leistungen. Durch diese wird dann das tägliche Leben der Frommen in eine heilige Bahn gedrängt; das ganze Volk gestaltet sich zu »einem Reich von Priestern und einem heiligen Volk« aus; aber in dem Mass, als man die Frömmigkeit jetzt energischer betreibt, in dem Mass wird sie auch dem Herzen des Volkes entfremdet.

II.

Wo hat nun dem fest in sich geschlossenen Gesamtbau der Wellhausen'schen Ausführungen gegenüber die Kritik einzusetzen?

Ohne Zweifel bei der Frage nach der Entstehungszeit des Priesterkodex. Davon hängt ja doch alles ab, ob diese Gesetzesschrift wirklich erst der nachexilischen Zeit entstamme.

So wollen wir denn zuvörderst diesem Problem näher treten. Den natürlichen Anknüpfungspunkt bietet die Zentralisation des Kultus.

* * *

Wellhausen erklärt den Priesterkodex hauptsächlich aus dem Grunde für nachexilisch, weil die in ihm stets vorausgesetzte Zentralisation des Kultus im hebräischen Altertum nirgends zu finden sei. Gegen den allgemeinen Brauch des Höhendienstes habe erst das Deuteronomium 621 v. Chr. protestirt, aber auch nicht aus Tradition, sondern auf den Antrieb der Propheten, welche aus sittlich-religiösen Gründen den Tempelkultus zum allein legitimen erheben wollten. Vor Josia wusste man nichts von einer derartigen Forderung. Wie tief seine Reformation empfunden wurde, wie wenig sich das Volksbewusstsein derselben beugen wollte, das zeige am besten die Periode Manasses, wo alles wieder rückgängig gemacht wurde und die altheiligen Orte sofort wieder zu Ehren kamen. Der Priesterkodex also, wenn er die Einheit des Kultus nicht bloss als etwas ganz selbstverständliches voraussetze, sondern auch die Geschichte Israels nach diesem Gesichtspunkte völlig umgestalte, könne erst nach dem Deuteronomium geschrieben sein, zu einer Zeit, da man das Frühere vergessen hatte: nach dem Exil.

Um aber diese Behauptung durchzuführen, muss Wellhausen eine schwerwiegende, geschichtliche Tatsache durch einen Machtspruch für ungeschichtlich erklären und das ist die Kultusreform Hiskias. Nach dem unverdächtigen Zeugnis der Königsbücher nämlich hat schon vor Josia der eben genannte Hiskia die Höhen abgeschafft, zu der Zeit, da er die eherne Schlange in Jerusalem abtat und die Ascheren daselbst umhieb. Dies macht nun schon ein ziemliches Loch in die Anschauungen Wellhausens. Es scheinen also die Zentralisationsbestrebungen doch nicht erst mit Josia als

etwas ganz Unerhörtes und Neues aufgetaucht zu sein. Wellhausen sucht nun freilich auszuweichen. Er meint, wenn wirklich Hiskia eine solche Reform unternommen habe, warum sie denn so durchaus keinen Eklat gemacht? Auch knüpfe ja ihre Wiederaufnahme durch Josia nicht im mindesten an sie an, sondern geberde sich als ein völlig neuer Schritt auf einer bisher unbetretenen Bahn. Wahrscheinlich habe unter Hiskia nur eine Reinigung der Höhen von den gebräuchlichen Schnitz- und Gussbildern stattgefunden — wie denn auch der Mann, der dem Hiskia als Ratgeber zur Seite stand, Jesaja, keineswegs Abschaffung der lokalen Anbetungsstätten, sondern bloss deren Säuberung von Bildern gefordert habe. — Aber so leicht kommt man um die Sache nicht herum. Die Stellen 2. Kön. 18 und Jes. 36 machen den Eindruck treu geschichtlicher Überlieferungen. Wir sehen da Rabsake, den assyrischen Feldherrn, vor dem belagerten Jerusalem stehend und zu den auf den Mauern befindlichen Juden emporrufend, auf den geknickten Rohrstab Ägypten sei kein Verlass. Wenn ihr aber, fährt er weiter, zu mir saget: Auf Jahve, unseren Gott, verlassen wir uns, wie? ist er es denn nicht, dessen Höhen und Altäre Hiskia abtat, indem er zu Juda und Jerusalem sprach: »Vor diesem Altar sollt ihr anbeten?« Wie deutlich ist doch diese Rede des Assyrers berechnet auf die gereizte Stimmung des judäischen Volkes, welches, durch die Kultusreformen seines Königs aufs höchste erbittert, die Belagerung und die drohende Einnahme der Stadt als eine Strafe der erzürnten Gottheit anzusehen geneigt ist. — Die Abschaffung des Höhendienstes durch Hiskia für ungeschichtlich zu erklären, lässt schon diese Eine Betrachtung nicht zu. Aber eiferte denn nicht auch Micha in jenen Tagen gegen den Dienst der Bamoth? Er jammert darüber, dass derselbe speziell noch von Jerusalem ausgegangen sei. Freilich, welchen Eindruck seine Reden machten, berichten uns

die Königsbücher nicht; immerhin ist uns aus Jerem. 26, 17 ff. ersichtlich, in wie lebendiger Erinnerung sich jener Prophet noch fast ein Jahrhundert nach seinem Auftreten erhalten hat. Mit Micha bekämpfte Jesaja den Höhendienst, und wenn Wellhausen behauptet, Jesaja habe nur die Wegräumung der Gottesbilder auf den Bamoth im Auge gehabt, so kommt das im Grund eben doch auf nichts anderes heraus, als auf ein Abtun der lokalen Kultusorte überhaupt, insofern als diese mit den Bildern ihre Bedeutung und ihre Anziehungskraft verlieren mussten. Übrigens stellt der Kritiker selbst Jesaja mit Hosea und Amos auf Eine Linie als die drei, welche die Bewegung gegen den volkstümlichen Höhendienst eingeleitet haben. Warum will er dann wieder die Reformtätigkeit der von ihm inspirirten Könige in Abrede stellen und sich auf diese Weise in Widersprüche verwickeln? Nein, alles deutet darauf hin, dass wirklich schon fast hundert Jahre vor Josia die Zentralisation des Kultus durchgesetzt worden ist. Und gewiss machten sich damals auch falsche Propheten die erregte Volksstimmung zu nutze (Micha 3, 5. 8) und traten für den Höhendienst und die Priester desselben ein, sowie für alle, deren Interessen durch Hiskias Vorgehen verletzt wurden. —

Sehr wahrscheinlich fällt auch schon in diese Zeit zirka 700 v. Chr. die Abfassung des Deuteronomium. Dass es erst zu Josias Zeit entstanden, unmittelbar vor seiner Auffindung, ist wenig glaublich. Oder wäre das nicht eine unwürdige Komödie gewesen, wenn es kaum verfasst vom Hohenpriester Hilkia »aufgefunden« und dem Könige als ein altes, aber bisher unbekanntes Buch zugeschickt worden wäre? — Wir vermissen auch gar nicht mit Wellhausen bei der Reform des Josia eine Anknüpfung an die achtzig Jahre vorher stattgefundene des Hiskia. Warum sollte eine solche nötig gewesen sein? Ihr Anknüpfungspunkt war eben das Deuteronomium, bei dessen Bekanntwerdung Josia seine

Schuld einsah und mit dem Volk einen Bund schloss, »dem Herrn nachzuwandeln und zu halten seine Zeugnisse und Rechte, die in dem Buche standen«. Es ward damals das Deuteronomium vom ganzen Volke als kanonisch, d. h. als schlechthinige Norm für das kultische Leben anerkannt. — was kam es denn dieser ungleich wichtigeren und durchgreifenderen Neuerung gegenüber in Betracht, dass sich noch manche an das ähnliche Vorgehen Hiskias erinnern mochten? Die Königsbücher brauchen uns davon nichts zu berichten. —

Nun führt aber Wellhausen selbst aus, welch furchtbaren Widerstand das israelitische Volk den Reformbestrebungen der Könige entgegensetzte. Besonders sind diejenigen Hiskias vollständig gescheitert, da sogleich nach seinem Ableben alles, was er getan, wieder rückgängig gemacht wurde. Indessen auch die des Josia wären wahrscheinlich ohne bleibende Nachwirkung vorübergegangen — ohne das Exil. Die Volksreligion wehrte sich auf Leben und Tod; die Neigung des Volkes ging allzu stark nach der sinnlichen Gottesverehrung hin. Sahen denn Hiskia und Josia die Schwierigkeiten nicht voraus, welche dem Abbruch der Höhen entgegenstanden? Wenn sie sich dennoch zu dem Schritt entschlossen, so mussten sie eine starke Autorität für sich haben. Und diese Autorität konnte nicht der blosse Widerwille der Propheten gegen die Höhen sein. Josia vielmehr musste der festen Überzeugung leben, dass er keine andern als mosaische, resp. göttliche Ordnungen zur Geltung bringen wolle. Damit vertrug sich ganz wohl die Erinnerung, dass das Deuteronomium nicht von Moses selbst geschrieben sei, wird es doch noch im Buch Esra (9, 10—12) als »Wort des Propheten« zitirt und ebenso 2. Kön. 22, 11 das »Gesetzbuch« schlechthin, nicht etwa »Buch Mosis« genannt. Nur 2. Kön. 23, 25 heisst es: »Josia bekehrte sich zum Herrn nach allem Gesetze des Moses«. Aber eben das Deuteronomium dachte

auch nichts anderes, als dass es das mosaische Gesetz rekapitulire. Es will die Wiederholung eines früher schon gegebenen Gesetzes sein. Die freie Weise seiner Rekapitulirung gründet sich auf den freien Geist der Propheten; ohne ängstliche Buchstäblichkeit wird da vorgetragen, was als mosaisch galt; zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem scheidend, prätendirt der Verfasser des Buches durchaus nicht, dass alles bis ins kleinste von Moses gesagt worden sei; ihm genügt das Bewusstsein, in Moses' Geiste zu reden. Andrerseits aber hätte es auch nicht in dem Geiste der Wahrheit gelegen, die eigenen Gedanken und Pläne dem Moses anzudichten. Josia und die ihn unterstützenden Propheten, wie z. B. Jeremia, mussten überzeugt sein, dass das Deuteronomium altmosaische Ordnungen in Erinnerung bringe.

Wovon ist denn nun aber das Deuteronomium Rekapitulation? Noch mehr — worauf hat sich der König Hiskia bei seiner Reformation gestützt — achtzig Jahre vorher? Gewiss konnte auch er sich nicht so leichthin entschliessen, die altheiligen Gebräuche zu unterdrücken und die Kultuseinheit zu erzwingen, wenn nicht das Streben danach recht alt war und die h. Theorie das längst forderte. Und so scheint mir denn trotz Wellhausens Widerspruch in diesem Punkte Nöldeke richtig gesehen zu haben, wenn er die Vermutung ausspricht, dass der sogenannte Priesterkodex mit seiner Kultusgesetzgebung älter sei als das Deuteronomium, demselben zeitlich vorangehe. Ohne Zweifel war es eben dies priesterliche Gesetzbuch, auf grund dessen Hiskia sein Unternehmen wagte. Wie seine Gesetze, so reizten ihn die Erzählungen des Priesterkodex zur Durchführung des ideal religiös-gesetzlichen Zustandes nach dem Sinne Mosis. — Mit dem Deuteronomium steht es dann so: Als sich das priesterliche Gesetz in seiner ganzen Strenge undurchführbar erwies, d. h. als die Reformation Hiskias scheiterte, da

sind die priesterlichen Forderungen durch den Deuteronomiker für die Praxis modifizirt und in Anbetracht der Verhältnisse gemildert worden. Das Deuteronomium bezeichnet den Versuch einer allmäligen Einführung des alten, jetzt vergessenen mosaischen Gesetzes — wie es denn auch Vorschläge zur Unterbringung der durch dasselbe brotlos gewordenen Höhenpriester macht und eben durch diese humanen Rücksichten sein Ziel besser erreicht hat als der frühere Priesterkodex.

Dagegen wendet Wellhausen ein: Wäre der Priesterkodex früher als das Deuteronomium, so müsste die prophetische Agitation, deren Frucht das Deuteronomium ist, das blosse Nachspiel einer älteren, priesterlichen sein. Von einer solchen aber erfahren wir nichts. Die Zentralisationsbestrebungen seien überhaupt nicht priesterlich-gesetzlicher Natur, sondern prophetisch-sittlicher Art gewesen. Amos, Hosea, Jesaja leiteten die Bewegung gegen den alten Höhendienst nicht aus Vorliebe für den Tempel, sondern aus sittlichem Abscheu gegen die Winkelkulte ein. Indessen ist das eine ganz unbegründete Trennung von Dingen, die in Wahrheit verbunden waren; einen solchen Gegensatz zwischen sittlich-religiösen Motiven und der Vorliebe für den Tempel kann man bei den Propheten der späteren Zeit überhaupt nicht statuiren, weiss man doch, in welchem Masse jene Vorliebe z. B. bei einem Jesaja vorhanden gewesen ist! — Mit anerkennenswertem Eifer allerdings möchte Wellhausen die Originalität der Propheten wahren. Ihre Polemik, so führt er aus, sei rein individuell, theopneust in dem Sinne völliger Unabhängigkeit von aller hergebrachten und vorgefassten Menschenmeinung. Die Propheten mussten etwas durchaus Neues bringen; haben sie bloss eine ältere priesterliche Bewegung auf dem Gebiete des Kultus sekundirt, so fällt damit die Bedeutung ihres Werkes zum grössten Teile dahin. Aber ist diese Alternative berechtigt: Anknüpfung

an vorgefasste Menschenmeinung und originelles Auftreten? Tut es der prophetischen Dignität Abbruch, wenn die Gottesordnung, welche sie geltend machen, schon vor ihrer Zeit nach Geltung und Gestaltung gerungen hat? Das ist ja gerade das Merkmal der Offenbarungsreligion, dass sie sich nicht unvermittelt, nicht sprungweise entwickelt, sondern in der Art eines organischen Wachstums, so, dass eines an das andere anknüpft und eines aus dem andern entsteht, eben weil in den ersten Anfängen schon alles Folgende keimartig verborgen liegt. Die Propheten hatten somit bei all ihrer Originalität nicht eigentlich Neues zu bringen, sondern nur die uralten Heilsgedanken und Heilsordnungen in ihrer Vollendung auszuprägen. Sie wissen sich aber auch selber stets eins mit dem Geist, welcher von Anfang an ihrer Religion den Charakter der Einzigartigkeit verlieh und wollen nur das Alte ausbauen, fördern und zum Abschluss bringen.

Wenden wir das an auf die Begriffe »Bund und Gesetz«. Wellhausens These ist wiederum die: wenn die Ideen Bund und Gesetz älter sind als die Prophetie, so ist nicht abzusehen, was denn die Propheten eigentlich Neues gebracht haben. Wusste man schon vorher, dass Jahve sein Volk verstossen könne, dass das Verhältnis zwischen Gott und Israel ein bedingtes sei und nur so lange vorhalte, als die Menschen das Gesetz erfüllen, so sind die Gerichtsdrohungen eines Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia psychologisch sehr interessant als Wahrsagungen, aber keine Weissagungen, d. h. religiös von keiner Bedeutung. Oder ist die blosse Anwendung eines schon längst feststehenden Grundsatzes Weissagung? Davon kann doch nur unter der Voraussetzung die Rede sein, dass die Predigt etwas Unerhörtes war, mit anderen Worten: dass das Volk, dem die Drohung galt, vorher an der Möglichkeit göttlicher Verstossung und der Verpflichtung auf ein Gesetz noch keine Ahnung hatte —

dass vielmehr erst dem gotterleuchteten Auge der Seher der Untergang Israels offenbar wurde und diese sich dann kraft höherer Inspiration die Ideen des Bundes und Gesetzes neu bildeten. — Ist dem wirklich so? Meiner Ansicht nach ist diese Betrachtungsweise ebenso unhistorisch als unmöglich. Denn wie konnten die Propheten Amos und Hosea überhaupt so urplötzlich auf den Gedanken der Löslichkeit und Bedingtheit des Bundes kommen, wenn das nicht vorher schon der eigentliche Grundgedanke des ganzen Mosaismus war? Und wie durften sie bei ihrer Predigt auf einen Erfolg im Volke rechnen, wenn dieselbe durchaus unerhört klang und sich nicht auf eine uranfängliche Gottesordnung stützte? War das Verhältnis von Jahve zu Israel ein bloss natürliches, dann erschien das prophetische Beginnen als eine Gewalttat, deren Berechtigung beim besten Willen nicht einzusehen war. — Wie viel besser verstehen wir doch die israelitische Geschichte, wenn wir dem Eindrucke der historischen Bücher folgend uns dieselbe einheitlich denken, nach Analogie der Kirchengeschichte in den verschiedenen Stufen des reinen Evangeliums, des Katholizismus und der Reformation verlaufend. In der mosaischen Zeit stellen sich uns die geoffenbarten Heilsgedanken in ursprünglicher Frische und Reinheit des Glanzes dar; es ist die Zeit der ersten Liebe und deswegen auch des vollsten Verständnisses; Bund und Gesetz sind die Gegenstände seliger Freude und Begeisterung; das Volk ist ein Gottesvolk, sein ganzes Leben von einer übersinnlichen Ordnung verklärt. Die Richter- und Königszeit gibt sich dagegen als eine Periode der Verweltlichung zu erkennen, da die Ideen von Bund und Gesetz hinter dem kraftvollen Aufstreben einer Nation zurücktraten, welche ihres Gottes und seiner Macht vollkommen sicher und begünstigt von äusserem Wohlsein und Glück keine Veranlassung fand, über die Bedingung des faktisch zwischen ihr und Jahve bestehenden Verhältnisses nachzusinnen. Es

war die Zeit, da sich das Volk a priori als Volk Gottes fühlte und den Bund mit Jahve als das Selbstverständlichste von der Welt ansah. Was aber im grossen Volk vergessen und nur noch in priesterlichen Kreisen weiter gepflegt worden, das hat später die Prophetie wieder zu neuer Geltung gebracht; das Evangelium wurde wieder entdeckt; es war die Zeit der Reformation. — Aber nicht so, als hätten die Propheten die Religion des Gesetzes erst begründet, wie Wellhausen meint; sie haben wie gesagt nur Ursprüngliches wieder aufgefrischt. Und was sollte das ihrer Originalität schaden? Luther und Zwingli sind deswegen um nichts minder originell gewesen, dass sie auf den Schultern der Apostel standen; Christus selbst ist um nichts minder einzigartig, weil er sich auf Moses und die Propheten beruft. Die Einzigartigkeit des religiösen Genies hängt nicht davon ab, ob die von ihm vertretenen Wahrheitsgedanken zeitlich schon vor ihm ausgesprochen worden seien oder nicht; vielmehr hängt sie ab von der ihm eigentümlichen Ausgestaltung derselben, noch mehr von der unmittelbaren Gewissheit, mit der die Wahrheit im Innern des Menschen aufleuchtet und zu seiner persönlichen Lebensenergie wird. Und darin haben wir gerade auch die Originalität der Propheten zu suchen, dass gegen das Ende des israelitischen Staatslebens in ihnen mit einem Male als unumstössliche Überzeugung aufblitzt, was rings um sie her vergessen war und nur in stillen Kreisen sein Dasein fristete: der mosaische Bundesgedanke.

Wenn es übrigens dennoch so wäre, dass die Propheten die Religion des Gesetzes in Israel erst gestiftet haben, so kann man wohl mit Recht nach der Bedeutung fragen, die alsdann Moses in der Geschichte des Alten Testamentes soll gehabt haben. Wellhausen belehrt uns in dieser Hinsicht einerseits, Moses sei nicht in der Weise als Religionsstifter zu betrachten, dass er den Glauben, Israel sei das Volk Gottes und Jahve der Gott Israels, erst geschaffen hätte;

er habe diesen Glauben schon als ein natürliches Erbteil der hebräischen Stämme vorgefunden; andererseits hingegen sagt er wieder, Moses habe epochemachend für alle Zeiten das Gottesbewusstsein mit dem Nationalbewusstsein Israels verknüpft. Wie? und trotzdem war dann das Verhältnis zwischen Jahve und Jsrael nach wie vor ein bloss natürliches, ein bloss angestammtes? Ja, was hat denn der Mann eigentlich geleistet? Hier verwickelt sich Wellhausen in einen geradezu unerträglichen Widerspruch. Von seiten Moses kann ja eine epochemachende Tat nur vorliegen, eben wenn er das natürliche angestammte Verhältnis von Gott und Volk zu einem religiös-sittlich bedingten erhob, indem er den Stammgott Jahve als den einigen, wahren Gott offenbarte, der in gnädiger Herablassung Israel vor allen andern Völkern zum Eigentum erwählte, der aber auch als der heilige und gerechte Herr Himmels und der Erde nun seine Forderungen stellte. Allerdings mag zu Moses Zeiten der theoretische Monotheismus noch nicht in der Gestalt ausgebildet gewesen sein wie später zur Zeit der Propheten; aber sicher hatte sich Gott gerade durch das Wunder am Roten Meere zu erkennen gegeben als der Allmächtige, der auch ausserhalb der Grenzen des angestammten Landes seine Macht bewährt. Überhaupt wurde die ganze Befreiung aus Ägypten von den Israeliten als eine Erlösungstat erlebt und geglaubt, die jedes natürliche Verhältnis an Bedeutung bei weitem überbot und das Bewusstsein menschlicher Verpflichtung diesem Erlösergott gegenüber unmittelbar wecken musste. Kurz gesagt: wenn Moses eine Bedeutung zuzuschreiben ist, dann muss sie darin bestehen, dass er Israel durch feierliche Bundesschliessung zum Heilsvolke Jahves gemacht hat. Dann aber musste er als der prophetische Mittler seinem Volke auch Weisungen geben, welche dessen Leben und Verhalten ordneten: Thoroth, ein alles umfassendes Gesetz. Nun kennen wir die Definition

der Thora nach Wellhausen. Dieselbe ist nach Ansicht des Kritikers in der alten Zeit keineswegs ein kodifizirtes Gesetz, sondern mündliche Belehrung, von Moses in solenner Weise zu Kades begonnen, von den Priestern als lebendige Tradition weitergeführt. Das alte Israel, sagt Wellhausen, kannte gar keine Gebote, und wenn sich auch aus den vielen einzelnen Sprüchen der Priester allmälig ein kompakter Niederschlag rechtlich moralischer Wegleitung bildete, so gab es doch ein eigentliches Gesetzbuch vor dem Deuteronomium nicht. Neben den Priestern als den Bewahrern der mosaischen Tradition standen die Propheten mit dem Auftrag, von Zeit zu Zeit den Gotteswillen in höchster, individueller Unmittelbarkeit kundzugeben. Auch ihre Sprüche waren Thoroth. Aber, fragen wir, worin unterscheidet sich denn das Priestertum von der Prophetie? Gibt Wellhausen selber zu, dass dem ersteren im Gegensatze zum letzteren die Tradition eigen sei, so kann das doch nur die gesetzliche Tradition sein, d. h. die Priester stützten sich auf einen gegebenen Kanon, ein überliefertes Gesetz bei ihren Ratserteilungen, während die Propheten urquellartig aus dem Geiste redeten, der alles richtet und von niemandem gerichtet wird. Sollen wir uns aber eine priesterlich gesetzliche Tradition vorstellen nach Art Wellhausens, in der Weise, dass wir sie von jedem Kanon abgelöst, freifliessend denken, so geraten wir hinsichtlich dessen, was den Stoff dieser Tradition bilden sollte, auf eine blosse Null. Moses muss dem von ihm gestifteten Priesterstande einen Kanon gegeben haben. Und als die Grundlinien desselben werden wir den die Einheit, Geistigkeit und Heiligkeit Gottes einschärfenden Dekalog betrachten dürfen. Mag derselbe auch im Lauf der Zeit einige Erweiterungen erfahren haben, seinem Grundstock nach ist er jedenfalls echt mosaisch. Mosaisch ist vor allem das Gebot bildloser Gottesverehrung. Es spricht hiefür mancher Umstand: 1) Die bildlose Gottesverehrung in Siloh.

In dem daselbst befindlichen Nationalheiligtum (Stiftshütte) gab es nie ein Bild, obgleich in der Richterzeit der Bilderdienst ringsum blühte. Die Behauptung Wellhausens, die Bundeslade sei in der alten Zeit als Idol verehrt worden, schwebt in der Luft. Der Ladenkult ist nicht Idololatrie gewesen; vor Tieren haben die Menschen gekniet; nie vor einem Kasten. Auch der Tempel zu Jerusalem war frei von Bildern. Die eherne Schlange von Moses beweist nicht das Gegenteil. War sie ein Gegenstand der heiligen Scheu, so wurde sie doch nie für eine Darstellung Gottes gehalten. Ist es zudem nicht auffallend, dass man bis zur Zeit Hiskias von dieser ehernen Schlange nichts hört? Der Nebenkult ist offenbar erst spät aufgekommen. 2) Der Jehovist verfolgt in der ihm angehörigen Erzählung vom goldenen Kalb die Tendenz, die sinnliche Anbetung Gottes zu verurteilen. Da nun aber der Jehovist ein Volksbuch aus der früheren Königszeit ist, geschrieben in einer Periode, da nicht nur im Nordreich der Stierkult hoch angesehen, sondern auch die judäischen Höhen voller Idole waren — wie kam denn der Verfasser zu einer solchen Geschichte, wenn nicht noch in lebendiger Erinnerung war, dass Moses den Bilderdienst einst verurteilt hatte, wenn nicht überhaupt das Verbot desselben als alte Überlieferung galt im Bewusstsein des Volkes? 3) Lässt sich das unvermittelte Auftreten eines Amos und Hosea gegen die Bilder zu Bethel und Dan oder wieder die Reinigung der Höhen von Bildern, die Wellhausen selbst Jesaja zuschreibt, gar nicht verstehen ohne die Voraussetzung einer im Grundplan des Mosaismus enthaltenen dahinzielenden Forderung. Durften diese Männer einen solchen Schritt wagen, wenn der Bilderdienst das Ursprünglichste und Selbstverständlichste war? Die Theorie musste längst die Anbetung des geistigen Gottes verlangt haben, der sich nicht in Holz und Stein darstellen lässt. Freilich, der allgemeine Gebrauch der Bilder in der Richter- und Königszeit

ist nicht in Abrede zu stellen. Und so hatte sich derselbe eingebürgert, dass Propheten wie Elia und Elisa durchaus keinen Anstoss daran nahmen. Sie erkannten die Devotionen von Bethel und Dan ganz unbefangen als die echt nationalen an; da ihr Interesse ganz von der Ausrottung des Baalsdienstes absorbirt war, fanden sie gar keine Veranlassung und Zeit, sich mit der Frage nach der Legitimität des israelitischen Volkskultus zu beschäftigen. Auch ist Tatsache, das David noch Theraphim d. h. Hausgötter besass. Es war eben die Zeit des Katholizismus, da sich der Hang, die Gottheit in den Bereich der sinnlichen Erscheinung herabzuziehen, geltend machte; der Intention des reinen Evangeliums entsprach das hingegen nicht und dies Bewusstsein erhielt sich durch die Jahrhunderte lebendig in den Kollegien der Priester zu Siloh und Jerusalem, bis dann die Reformation der Propheten demselben allgemeine Geltung verschaffte. Um von den übrigen Geboten des Dekalog nur noch Eines zu sagen, so hat mir immer geschienen, als wäre das Auftreten eines Nathan gegenüber einem König David und die Zerknirschung des letzteren undenkbar gewesen, hätte es nicht von Uranfang geheissen: du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst dich nicht lassen gelüsten!

In der Wüste hatte man naturgemäss nur Ein Heiligtum. Die Zentralisation des Kultus war demnach das Primäre. Das Eine Heiligtum bildete zugleich das politische Verbindungsmittel; schon die politische Weisheit des Moses musste darum die Einheit des Kultus für alle Zeiten fordern. Oder wie hätte er anders und besser »das Gottesbewusstsein und Nationalbewusstsein des Volkes miteinander verknüpfen« können? So lange sich die verschiedenen Stämme, Geschlechter und Verwandtschaften beim Heiligtum eins fühlten, so lange war ihr nationaler Bestand gesichert. Die Gründung vieler Heiligtümer liess eine Zersplitterung der vitalsten

Interessen Israels voraussehen. Wenn jeder Stamm oder gar jedes Geschlecht seine eigene Kultusstätte hatte, dann ging auch der Zusammenhang zwischen ihnen verloren, sie führten ein vom Ganzen losgerissenes Sonderleben — der sichere Ruin für das Volk. — Und noch etwas: konnte die Vielheit der Gottesdienste nicht auch leicht zu dem Glauben an eine Mehrheit von göttlichen Wesen führen, zumal in einer Zeit, da, wie wir zugeben, der theoretische Monotheismus noch nicht in seiner vollen Schärfe ausgeprägt war?

Es ist wahr, nach der Sesshaftwerdung des Volkes in Kanaan finden wir nichts von der von Moses geforderten Kultuseinheit. Indem sich die Stämme auf eigene Faust so gut als möglich in ihren neuen Wohnsitzen mussten einzurichten suchen, kam es von selbst dahin, dass jeder Stamm sich auch sein eigen Heiligtum errichtete. Und die Priesterschaft zu Siloh musste den Dingen ihren Lauf lassen. Auch werden wir billigerweise sagen, dass es sich bei den einfachen Verhältnissen in der Wüste leichter machen liess, jedes Opfer vor die Türe der Stiftshütte zu bringen als bei der späteren Zerstreutheit der Geschlechter und Stämme. Ganz von selbst entschwand das mosaische Gebot dem Volksbewusstsein. Man feierte seine Feste zu Hause; die Opfer wurden bei den Schlachtungen im Schosse der Familien dargebracht; nicht mehr Sache der grossen Universalgemeinde, verbindet sich der Kultus mit den natürlichen Anlässen des Sonderlebens; über dem allgemeinen Priestertum verliert sich sein zentralistischer Charakter. — Dass sich aber die zentralistischen Tendenzen ganz verloren haben, lässt sich nicht behaupten; eben in den Hütern der Tradition, den Priestern, erhielten sie sich. Und mit der Gründung des Königtums bekamen sie einen neuen Anhaltspunkt. Denn es bezeichnet dieselbe nicht bloss eine Einigung der zersplitterten Stämme in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht. Man fühlte sich jetzt wieder als das Eine Volk des Einen

Gottes. Seitdem dann David die Bundeslade nach Jerusalem brachte und Salomo den Tempel baute, konzentrirte sich das religiöse Interesse auf die Hauptstadt Jerusalem, welche nun als Sitz der Herrschaft Jahves betrachtet wurde. Die altheiligen Orte der Provinz verloren an Bedeutung vor dem Einen Heiligtum auf Morijah, welches das Übergewicht zu gewinnen anfing. Zwar nicht so ohne weiteres; das Volk liess nicht gerne von den altangestammten Kultusstätten und wollte sich auch des allgemeinen Priestertums nicht begeben. Und gewiss ist der Abfall der zehn Stämme vom Hause Davids nicht zum mindesten der religiösen Eifersucht auf Juda und Jerusalem zuzuschreiben: es war derselbe die Reaktion der religiös Konservativen gegen die priesterlichen Neuerer. Nach dem Eintreten der Reichsspaltung hatten es die jerusalemischen Priester nur noch mit Juda allein zu tun und hier kam denn ihre Agitation zunächst in der Reformation des Hiskia und nachher vollkommener in der des Josia zum Ziel, allerdings nicht aus eigener Kraft, sondern erst seit sie ihre Bundesgenossen in den Propheten fand, die aus sittlich-religiösen Motiven vornehmlich dem Höhendienst den Krieg erklärten.

Um nun aber die Kultuseinheit auch für die mosaische Zeit des reinen Evangeliums illusorisch zu machen, übergiesst Wellhausen die Einrichtung der Stiftshütte mit der ganzen Fülle seiner kritischen Säure. Die Stiftshütte soll ein Phantasiegebilde nachexilischer Zeit sein. Nachexilische Priester haben das Bild des zerstörten Tempels in die mosaische Zeit zurückdatirt mit den den Umständen angepassten Änderungen. Und doch, welch eigentümliche Stellung nimmt der Gelehrte zu dieser Frage ein! Das Vorhandensein der Bundeslade erkennt er unumwunden als geschichtliche Tatsache an. Ebenso gibt er zu, dass die Lade Jahves wahrscheinlich von einem Zelt überdacht und begleitet gewesen sei. Nur das will er nicht glauben, dass dies Zelt so präch-

tig ausgeschmückt war, wie der Priesterkodex es schildert. — Aber sollte man darum die Stiftshütte in Bausch und Bogen als unhistorisch verwerfen können? Vergessen wir nicht, die Israeliten kamen aus dem an Kunst und Industrie so reichen, durch seine herrlichen, in Metall ausgeführten Kunstwerke hervorragenden Ägypten her. Wer wagt zu bestreiten, dass den Ausziehenden manche gebildete Elemente sich anschlossen, Israeliten und Nichtisraeliten? Übrigens denken wir, sei die Ausstattung Nebensache. Wenn doch die Existenz der Lade und des sie begleitenden Zeltes nicht geleugnet werden soll, was hindert uns denn noch, von einer mosaischen Stiftshütte zu reden? — Und die historische Bezeugung fehlt doch auch nicht. Denn das sagen uns die geschichtlichen Bücher in vollkommener Übereinstimmung, dass die Stiftshütte unter Josua nach Siloh gebracht, daselbst verblieb bis an das Ende der Richterzeit. Wohl mag sich im Lauf der Jahre das tragbare Zelt in ein festes Gebäude verwandelt haben mit Türpfosten und daran sich schliessenden Priesterwohnungen; vielleicht hat man, um den Charakter des Zeltes zu wahren, eine ähnliche Einrichtung getroffen, wie sie jetzt noch in Mekka besteht, wo über das Heiligtum ein riesiges Tuch geworfen ist. — Welch hervorragende Bedeutung aber der Stiftshütte trotz der Vielheit der Kultusstätten auch in der nachmosaischen Zeit eignete, erhellt wohl am besten 1) aus dem Segen Jakobs, Gen. 49, 10, einem vorexilischen Stücke: das Szepter wird nicht von Juda genommen werden, so lange als man nach Siloh kommt; 2) aus der Stelle des vorexilischen 78. Psalms, wo es heisst: und er verliess seine Wohnung zu Siloh, die Hütte, da er unter Menschen wohnte, und woraus hervorgeht, dass man Siloh als die vornehmste, im eigentlichen Sinn des Wortes legitime Offenbarungshütte Gottes betrachtete; 3) aus der Art, wie noch Jeremia vom Heiligtum zu Siloh spricht. Oder wie hätte denn derselbe, wenn jenes Gotteshaus die

übrigen nicht an Rang überboten hätte, nach Jahrhunderten noch sagen können: Ziehet doch an meinen Ort gen Siloh, da ich zuvor meinen Namen habe wohnen lassen und beschauet, was ich demselben Orte um der Bosheit meines Volkes Israel willen getan habe? Kein Zweifel: Siloh hatte dieselbe zentrale Bedeutung für Israel, wie Delphi für die alten Griechen oder wie Mekka sie heute noch für die Muhamedaner hat. Dass die Lade bei Beginn des philistäischen Krieges aus dem Dunkel des Tabernakels genommen wurde, beweist nur, dass man sich damals alles Mögliche erlaubte, nicht aber, dass das Tabernakel nur ganz nebensächliche Bedeutung gehabt hätte. Was übrigens speziell noch die mosaische Zeit anbetrifft, so lag es in der Natur der Verhältnisse begründet, dass das Volk auf seinen Wanderungen ein Hauptquartier und damit eine Zentralkultusstätte hatte. Um das tragbare Zelt sammelten sich die Stämme jeweilen, wenn man wieder zu einer neuen Station aufbrach, wie denn die Stiftshütte bezeichnenderweise das »Zelt der Versammlung« genannt wird. Interessant ist schliesslich, wie neuerdings nachgewiesen worden, dass die für die Stiftshütte verwendeten Stoffe, Akazienholz und Taschaschhaut zwei echt sinaitische Stoffe waren, in Palästina nicht zu haben. »Im Sinaigebirge, sagt der Gewährsmann, dem ich folge, gibt es kein anderes Bauholz, als solches von Akazien. Würde ein Israelit in Palästina die Stiftshütte frei ersonnen haben, so hätte er ihr Zedernbretter gegeben, da Akazien nicht in seinen Gesichtskreis traten, Zedern aber das gepriesenste Material lieferten.« Und Taschaschhäute gewinne man von einer Walenspezies aus dem roten und indischen, nicht aber mittelländischen Meere. Dem würde Wellhausen zwar entgegnen, die Autoren des Priesterkodex haben eben darin einen bewundernswerten Scharfsinn entwickelt, dass sie die Lokalverhältnisse der Wüste genau studirt und sich wohl gehütet haben, sich in archäologischer Hinsicht eine

Blösse zu geben. Aber diese Vorstellung ist gegen alle Analogie. Es war den ganz modernen Romanschriftstellern (wie z. B. einem Ebers) vorbehalten, für reine Phantasiegebilde genaue archäologische und geographische Studien zu machen; die Alten schildern durchweg das Vergangene nach den Formen und Farben ihrer Gegenwart. — Nach alledem haben wir keinen Grund, die Stiftshütte als mosaisches Institut zu verwerfen.

Waren die Priester der Hüter der Tradition, so können wir uns nicht denken, dass ihre Thora vom Kultischen und Rituellen sich ganz sollte fern gehalten haben. Nur mit Unrecht stellt Wellhausen die Geschichtlichkeit einer mosaischen Opfergesetzgebung in Abrede. Wir geben zu, dass der Stifter des alten Bundes einen förmlichen Ritualkodex nicht ausgearbeitet hat und dass es spätere Retouchirung des Priesterkodex ist, wenn er die Patriarchengeschichte so darstellt, als hätten die Erzväter nicht geopfert. Das Opfer ist beim Volke Israel so alt gewesen als es selbst. Aber warum soll Moses die Opferordnung nicht neu gestaltet und geistiger ausgebildet haben? Es weist uns dieselbe auf einen ganz schöpferischen Geist hin. Und die Beweise, auf die sich der Kritiker beruft, um die ganze elohistische Ritualordnung als spätes tendenziöses Priesterwerk nachzuweisen, sind höchst prekärer Natur. Aus der Stelle Deuteronomium 33, 10, wo es von den Leviten heisst: »Sie lehren Jakob deine Rechte und Israel dein Gesetz, sie legen Rauchwerk vor deine Nase und Brandopfer auf deinen Altar« — soll folgen, dass die mosaische Thora die Leviten zwar befähige, die Wege Jahves zu lehren, aber nur die sittlichen; aus dem Gegensatz erhelle, dass die Opfer, das Ritual überhaupt, nicht zur Thora gehörten. Allein dies letztere war gewiss darin involvirt. Für die Opfer gerade war eine Thora nötig. Im Ritus prägen sich ja die bestimmten religiösen Anschauungen eines Volkes symbolisch aus und bei allen

alten Völkern ist die Religion wesentlich Kultus. Speziell in Hinsicht auf Israel, das Religionsvolk par excellence, klingt darum keine Behauptung unglaublicher als eben diese, Moses habe von der Opferordnung keinerlei Notiz genommen. — Zudem erhellt aus Deuteronomium 24, 8, dem Gebote, dass die Aussätzigen genau halten sollen die Weisungen der Priester, dass rituelle Anordnungen schon vor dem Exil zur priesterlichen Thora gehörten. Und wiederum spricht die andere Stelle Deuteronomium 12, 11. 14 gegen Wellhausen: »Wenn der Herr einen Ort erwählet, dass sein Name daselbst wohne, so sollt ihr daselbst hinbringen alles, was ich euch gebiete: euere Brandopfer und Schlachtopfer, euere Zehnten« etc. Denn danach wird vom Deuteronomium selbst die Opferordnung als göttliche Institution vorausgesetzt, andererseits zeigt es sich gerade hier, wie die Priester auch für die Opfer Thoroth erteilten. Es können also auch in 33, 10 unter jenem »sie lehren Jakob deine Rechte« ganz wohl kultische Anordnungen verstanden sein. — In seiner Polemik gegen die Opfergesetzgebung des Priesterkodex stützt sich nun Wellhausen insbesondere auf die Tatsache, dass derselbe den Propheten ganz unbekannt gewesen sei. Oder wie könnten sie, fragt er, über den Wert der Opfer also absprechen, wenn sie den Priesteskodex gekannt hätten? Dagegen bemerken wir: man muss den polemischen Standpunkt der Propheten nicht vergessen, der sie nötigte, sich im Interesse des Moralgesetzes in scharfen Gegensatz zu der bloss äusserlichen Gottesverehrung zu stellen, ohne dass sie im übrigen die göttliche Dignität des israelitischen Kultus geleugnet hätten. Treten wir indes kurz auf die von dem Kritiker hauptsächlich angerufenen Stellen ein. Es kommt zunächst in Betracht der Ausspruch des Amos (5, 25): Habt ihr vom Hause Israel mir in der Wüste die vierzig Jahre lang auch Schlacht- und Speisopfer gebracht? Und doch bin ich euch gnädig gewesen. Nun aber, so fügt er

Vers 26 hinzu, traget ihr noch die Hütte eueres Königs (Melech) und das Gestell euerer Bilder, den Stern eueres Gottes, den ihr gemacht — nämlich: abgesehen davon, dass ihr keine Gerechtigkeit übet. Darum müsst ihr fort ins Exil. Aus dieser Stelle aber lässt sich gegen den mosaischen Ursprung der Opferordnung vernünftigerweise nichts schliessen. Denn das will gewiss auch Amos nicht bestreiten, dass man schon zur Zeit des Moses geopfert habe; war doch der Opferdienst nach Wellhausens eigenem Zugeständnis so alt als das Volk Israel selbst. Der prophetische Ausspruch kann also nur bedeuten: »Ich bin euch gnädig gewesen in der Wüste, obgleich ihr mir nicht so grossartige und mannigfaltige Opfer dargebracht habt; aber ich sehe eben nicht auf die Opfer, sondern vielmehr auf die Gerechtigkeit des Herzens und die fehlt euch jetzt«. — Nicht anders steht es mit Jeremia 7, 21: »Ich habe eueren Vätern in der Wüste nichts befohlen in betreff von Brand- und Dankopfern«. Auch hier kann nicht eine eigentliche Leugnung der Ritualgesetzgebung als göttlicher Institution beabsichtigt sein; denn dem Propheten lag schon die kodifizirte Gesetzgebung des Jehovisten Exod. 20, 24—26 vor, die Anordnung des Altars enthaltend, auf welchem Israel seine Brand- und Schlachtopfer darbringen sollte. Zudem käme ja Jeremia mit dem Deuteronomium in Konflikt, dessen Anerkennung er hauptsächlich herbeiführte und das ja eben die mosaische resp. göttliche Herkunft der israelitischen Opferordnung voraussetzt. Was Jeremia in unserer Stelle allein betonen will, ist der hochbedeutsame Umstand, dass bei der feierlichen Bundesschliessung am Sinai in den heiligen zehn Geboten nicht die Rede war von Opfern, sondern nur von den religiös-sittlichen Forderungen des heiligen Gottes, woraus hervorgehe, dass die äusseren Opferleistungen für Gott das durchaus Sekundäre seien. — Beruft sich nun Wellhausen endlich noch auf das Fehlen der Sünd- und Schuldopfer in

der vorexilischen Literatur, so ist dem zunächst entgegenzuhalten, dass, wo von grossen Opfern erzählt wird, die Geschichtsdarstellung selbstverständlich nicht auf das Einzelne eintreten kann; sodann haben wir in Hosea 4, 8 eine ganz deutliche Bezugnahme auf die Spezies der Sündopfer, welche nur in erkünstelter Weise weggedeutet werden kann. Es heisst dort nämlich: »Sie, die Priester, nähren sich von den Sünden meines Volkes und nach ihrer Schuld erhebt sich ihr Verlangen«. — Eben diese Stelle wirft aber auch ein eigentümliches Licht auf die Behauptung Wellhausens, als haben die Israeliten ihre Opfer dargebracht, ohne darin eine eigentliche Bundespflicht zu sehen, in der fröhlichen Weise natürlicher, unreflektirter Religiosität, fern von Gedanken an Sünde und Schuld. Die Religion Israels war auch im Altertum keine so weltselige und oberflächliche, dass ihr das Moment der Furcht gefehlt hätte und man über dem angestammten Verhältnis Jahves zu Israel gar nicht zur Idee eines göttlichen Zornes und zum Bewusstsein einer Versöhnungsnotwendigkeit gekommen wäre. Schuld und Sünde waren immer da und damit auch das Bedürfnis, die beleidigte Majestät Gottes zu versöhnen; in viel höherem Masse als die Heiden wussten die Israeliten, dass das Opferwesen zur Aufrechterhaltung des durch menschlichen Frevel fortwährend gestörten Gnadenstandes bestimmt sei. — Wir haben nach alledem keinen Grund, die Opferthora des Priesterkodex in die nachexilische Zeit hinabzudrücken. Es gab gewiss eine Opferweise des Moses, welche sich am Zentralheiligtum in bestimmten Vorschriften und Satzungen fortpflanzte, bis sie dann nachher bei höherer Bildung der Priester schriftlich fixirt wurde. Das schliesst nicht aus, dass die Priester die Ritualgesetzgebung des Moses im Einzelnen noch erweiterten und teilweise veränderten. Zu diesen späteren Veränderungen gehört aber keineswegs die Vorschrift des Priesterkodex, dass man das Opferfleisch nicht

mehr gekocht, sondern roh auf den Altar bringen solle, worin Wellhausen eine dogmatische Verfeinerung erblickt. Das Opferfleisch ist jedenfalls von früh an roh verbrannt worden. In der Richterzeit z. B. bringt Manoah sein Opfer ungekocht dar und ausser bei Gideon und Elis Söhnen wird uns sonst nirgends vom Kochen des Fleisches vor der Oblation erzählt. Auch das Rauchopfer ist nicht nachexilische Erfindung des Priesterkodex, denn abgesehen von den Stellen 1. Kön. 6, 22 und 7, 48, wo der Rauchopferaltar genannt wird, hat Delitzsch nachgewiesen, dass das Jesaja 1, 13 erwähnte Räucherwerk nichts anderes als der Weihrauch des Speisopfers ist.

Als mosaisches Erbteil halten wir ferner die Festordnung des Priesterkodex fest. Wir können es Wellhausen nicht glauben, dass die Israeliten ihre Feste erst von den unterworfenen Kanaanitern übernommen haben, denn die Israeliten sind nicht erst in Kanaan Ackersleute geworden, sie waren es schon in Ägypten. Bis zu welchem Grade, das zeigen uns die alten jehovistischen Notizen Num. 20, 5, wo das in der Wüste wandernde Volk sich nach den Reben, Granatäpfeln und Feigenbäumen und Num. 11, 5, wo es sich nach den Gartengewächsen, Lauch, Zwiebeln und Knoblauch zurücksehnt. Nun gründete Moses seine Gesetzgebung auf die Voraussetzung einer ansässig gewordenen Bevölkerung. Denn dass er im Sinne gehabt, mit dem Volke für alle Ewigkeit in der Wüste zu bleiben, ist eine aus der Luft gegriffene Behauptung Wellhausens. Moses zweifelte nicht daran, dass das Ziel der Wüstenwanderung ein gelobtes Land sein werde. Anderenfalls wäre es keine besondere Grosstat gewesen, die Israeliten, die in Ägypten schon zu ziemlich geordneten Verhältnissen gekommen waren, einfach in die Wüste hinaus zum alten Nomadentum zurückzuführen. Wenn aber das letztere dennoch sein Plan war, warum hat er sich schliesslich doch zur Eroberung Kanaans

aufgemacht? Die Wüste war weit; trotz feindlicher Bedrängung konnten sie da bleiben. — Ohne Frage fand Moses die drei Naturfeste schon vor. Alle alten Völker haben ja zum mindesten ein Frühlings- und ein Herbstfest. Und nun weist gerade die Gesetzgebung des Passah entschieden auf Ägypten hin. Am Passah nämlich sollte Brot von der Frucht des neuen Jahres genossen werden, aber Brot von neuer Frucht konnten die Israeliten auf den Bergen Palästinas im April noch nicht gewinnen; sie mussten die Erstlingsgarbe für das Osterfest aus dem Jordantale heraufbringen. Auch zu den Bestimmungen für das Pfingstfest passt die Zeit der palästinensischen Weizenernte nicht recht. Dasselbe sollte den Schluss der Weizenernte bilden; diese aber kann man auf dem Gebirge mit Pfingsten erst anfangen — Beweis, dass beide Feste ursprünglich aus einem Lande stammen, wo die Ernte früher reif wird als in Palästina, nämlich aus Ägypten. Mit dem alten Frühlingsfest fiel nach den unverdächtigsten Zeugnissen der Exodus zusammen, was Moses veranlasste, die Feier des einen mit dem des andern zu verbinden. Mit dem Herbstfest hinwiederum verband sich später die Erinnerung an den Wüstenzug. In den historischen Büchern hören wir allerdings nur einmal von diesem Feste; sicher bezieht sich Richt. 21, 19 darauf, wo die Israeliten zu den Benjaminiten sprechen: »Siehe, es ist ein jährliches Fest zu Siloh, gehet nun hin und lauert in den Weinbergen«. — Dass in den späteren Zeiten auch die Feste nicht nach Vorschrift gehalten wurden, lässt sich leicht verstehen. Auch sie verloren ihren universellen Charakter und wurden lokaler Natur. Aber am Nationalheiligtum stand die gesetzliche Festordnung stets in Kraft. Die Feier der drei Jahresfeste ist uns z. B. aus der Zeit Salomos durch dessen dreimaliges jährliches Opfern 1. Kön. 9, 25 bezeugt. Und wie hätte das Deuteronomium eine dreimalige Wallfahrt des Volkes zum Tempel in Jerusalem verlangen können, wenn es sich

dabei nicht auf eine uralte, ursprüngliche Institution stützen konnte? Übrigens wurden diese Wallfahrten schon von dem jehovistischen Bundesbuche Exod. 23 vorgeschrieben. — Eine eigentümliche Bewandtnis hat es mit dem Versöhnungstag. Wir finden ihn wirklich nirgends bezeugt im ganzen althebräischen Altertum. Nur gewinnt man mit der Herabdatirung desselben in die nachexilische Zeit absolut nichts, insofern man nämlich auch aus dieser Periode keine Spur von ihm findet. Anno 444 v. Chr. verpflichtete Esra die Notabeln wohl auf das Halten des Laubhüttenfestes, nicht aber auf die Feier des grossen Versöhnungstages; noch auffälliger ist, dass damals nach der Laubhüttenfeier ein nationaler Busstag begangen wurde, während der Versöhnungstag ganz ausser Acht gelassen ward. Das älteste geschichtliche Zeugnis seiner Begehung ist Sirach 50, 5 ff. und Acta 27, 9. Aber wie ist es denn zu erklären, dass dies Fest trotz der Vorschrift des Priesterkodex auch nach dem Exil nicht begangen wurde? Wir stehen hier vor einem Rätsel. Jedenfalls lässt sich daraus folgern, dass der Versöhnungstag so gut vorexilischen als nachexilischen Ursprungs gewesen sein kann. — Noch eine Bemerkung in betreff des Passah. Nach dem Priesterkodex zerfällt dasselbe in zwei verschiedene, von einander gesonderte Feiern: die eine ist die in den Familien zur Nachtzeit gehaltene Passahfeier, die andere das beim Heiligtum von allen gefeierte siebentägige Fest der ungesäuerten Brote. Das Deuteronomium hingegen ordnet an, dass auch jene erste Feier, das eigentliche Passah, nicht mehr in den Familien, sondern beim Zentralheiligtum solle begangen werden. Welches ist nun wohl die jüngere Gesetzgebung? Sicherlich die deuteronomistische, denn dass das Passah aus der Verborgenheit des Hauses in die Öffentlichkeit des Tempelkultus gezogen wurde, war doch wohl das Sekundäre und eben mit Bezug auf diese Veränderung heisst es 2. Kön. 23, 22 nach der Publizirung

des Deuteronomiums durch Josia, seit den Tagen der Richter sei kein solches Passah mehr gehalten worden. — Wellhausens Behauptung, der Sabbat habe erst im Exil seine hervorragende Bedeutung erhalten, ist im Vergleich damit, dass derselbe Kritiker diesen Tag als das älteste lunarische Fest erklärte, rein unverständlich. Und gerade das Verbot des Feueranzündens, wie es sich im Priesterkodex findet, erinnert an jene frühere Zeit, da das Feueranzünden noch sehr schwer war und als Arbeit gelten konnte. — Das Brachjahr anbelangend ist es natürlich, dass dasselbe für die israelitische Gemeinschaft ein gemeinsames war. Je primitiver die Verhältnisse sind, desto grösser ist die Macht gemeinsamer Sitte. Wir erblicken also in der Bestimmung des Deuteronomiums, welches dem Brachjahr den universellen Charakter nimmt und es zu einer individuellen Angelegenheit des Einzelnen macht, gerade wieder eine nachträgliche, spätere, den Umständen des praktischen Lebens angepasste Veränderung, welche das Gesetz des Priesterkodex an Leichtigkeit der Durchführung überbieten wollte.

Die Untersuchung über die Priester und Leviten ist es nun besonders, welche für die Gesamtposition Wellhausens zu beweisen scheint. Doch glauben wir, auch hier sei das letzte Wort noch nicht gesprochen. Allermindestens ist die Möglichkeit einer anderen Auffassung der Sache offen gelassen. Wir haben nämlich gar keinen Grund die Überlieferung anzufechten, dass schon von Moses eine Kaste zur Ausübung des Kultus im Namen und an Statt des Volkes bestimmt worden sei. Wäre Israel ohne Priesterschaft gewesen, das Religionsvolk κατ' ἐξοχήν träte damit aus jeglicher Parallele zu den übrigen antiken Völkern. Hat Moses den Kultus irgendwie geordnet und neugestaltet, hat er dem Glauben an die dauernde Gegenwart Jahves durch Errichtung einer Stiftshütte einen sinnenfälligen Ausdruck gegeben, so hat er sicherlich auch Weisung betreffend die

an diesem Heiligtum anzustellenden Diener erlassen. Es ist nun allerdings nicht zu leugnen, dass in der nachmosaischen Zeit der Unterschied zwischen Profan und Heilig gar sehr verflossen erscheint. Wir sehen da die alte Sitte des allgemeinen Priestertums wieder emporkommen. Die Häupter der einzelnen Familien und Stämme opfern nach Belieben. Dass es indessen schon in der Richterperiode eine levitische Priesterkaste gab, dafür spricht deutlich jener einsame Levit in der alten Erzählung des Richterbuches, welcher von Micha, dem Ephraimiten, gegen Geld für sein Privatheiligtum gedungen wird. Und ist nicht die Fortsetzung eben dieser Geschichte, die Wegnahme des Levitenpriesters durch den Stamm Dan weiterhin der Beweis dafür, dass in den ältesten Zeiten schon das Volk der Ansicht huldigte, die gottgefälligen Pfleger einer Kultusstätte seien allein Männer levitischer Abkunft? Zudem erhellt aus dem Segen Moses Deuteronomium 33, welches Stück spätestens in den Anfang der Königszeit gehört, ganz klar der Kampf, den der Priesterstand gegen den Laienstand führt: der erstere ringt nach festerer Konsoldirung, während der letztere seine angestammten Priesterrechte festhalten will. — Was nun das Verhältnis von Priester und Leviten anbetrifft, so denken wir uns die Sache folgendermassen: Moses hatte der Stiftshütte den Stamm Levi zum Dienste zugeordnet. Als Priester galten aber nur die Nachkommen Aarons, die übrigen Angehörigen des Stammes nahmen untergeordnete Stellen ein. Nach der Einnahme Kanaans verblieben die Aaroniden dann im Besitze des Nationalheiligthums, zugleich des damit verknüpften Erbpriesterthums, wofür hauptsächlich die Stelle 1. Sam. 2, 27 ff. als Beweis zu gelten hat, in der berichtet wird, dass dem Vaterhause Elis schon in Ägypten durch göttliche Offenbarung ein erbliches Privilegium zu teil geworden sei. Die eigentlichen Leviten hingegen zerstreuten sich über das Land (vgl. 1. Mos. 49, 7), indem sie sich

gerne als Priester an Privat- und Lokalheiligtümern anstellen und ernen. So wurden die Leviten zu Höhenpriestern und dadurch der Priesterschaft zu Siloh durchaus ebenbürtig. Wenigstens stand das Erbpriestertum in der Stadt Dan demjenigen von Siloh an Bedeutung gewiss um nichts nach. Und so blieb es bis nach dem Tempelbau. Rings um Jerusalem her, wo nur Höhen waren, versahen Leviten den Opferdienst, ohne dass sie indessen die Laien von den kultischen Handlungen ausgeschlossen hätten. Aber im Schosse der Priesterschaft am Zentralheiligtum erhielt sich mit dem Bewusstsein der eigentlichen Legitimität auch die Opposition gegen den gesetzlosen Priesterstand der Leviten. Zum scharf formulirten Ausdruck ist dieselbe in der Gesetzgebung des Priesterkodex gelangt, welcher es als das einzig denkbare ausspricht: Priester gibt es nur an dem Einen legitimen Kultusort, den Gott sich erwählt hat, die Leviten stehen nach mosaischer Einrichtung unter ihnen als ihre Diener. Aber als dann diese Tendenzen vorläufig zur Geltung kamen, sei der ersten Abschaffung der Höhen durch den König Hiskia, da zeigte es sich, dass die altmosaische Ordnung nicht so leicht durchzuführen sei. Denn die levitischen Priester aus der Provinz wollten sich nicht ohne weiteres zu Tempeldienern degradiren lassen; sie stellten den Anspruch in Jerusalem amtiren zu dürfen wie der erbangesessene Klerus daselbst. Was nun tun? Brotlos durfte man diese Horde doch nicht herumschweifen lassen, und die Forderung des Priesterkodex den Leviten 48 Städte anzuweisen, liess sich natürlich nicht realisiren. Hier ist der Punkt, wo die Reform des Hiskia scheiterte. Da ist das Deuteronomium eingetreten und hat die bezeichneten Schwierigkeiten zu heben gesucht. Mehr von prophetischem als priesterlichem Geiste getragen geht diese Gesetzgebung von dem Boden der wirklich bestehenden Verhältnisse und der im Volke herrschenden Anschauung aus. Das Volk begriff nämlich die

vornehme Haltung der jerusalemischen Priesterschaft gegenüber den levitischen Provinzialpriestern nicht. Hiessen doch alle miteinander Leviten. Man hatte sich daran gewöhnt, die Priester einfach als Söhne Levis oder Leviten-Priester zu bezeichnen. Und eben darauf fussend sucht nun die deuteronomische Gesetzgebung in mildhumaner Weise die abgesetzten Höhenpriester in die Reihe der jerusalemischen Priesterschaft einzuordnen, indem sie jedwedem Leviten das Recht zuspricht, »im Namen Jahves, seines Gottes, zu dienen, wie alle seine Brüder, die Leviten, die daselbst vor Jahve stehen«. Die Bezeichnung aller als Levitenpriester ist somit eine Art captatio benevolentiæ, gerichtet an die Adresse des Erbklerus zu Jerusalem, dem zu bedenken gegeben wird, das im Grunde doch alle levitischer Abstammung seien. Auf solche Weise hat das Deuteronomium die Abschaffung des Höhendienstes erleichtert. Übrigens wird man kaum sagen können, dass das Deuteronomium den Aaroniden gar keinen Vorrang mehr zuerkennen wolle gegenüber den andern Leviten. Es gab ohne Frage im Personal des Tempels von Anfang an eine Stufenreihe höherer und niederer Grade. Lässt nun das Deuteronomium diese Rangunterschiede unberücksichtigt und fasst es alles kultische Amtsgeschäft immer ganz allgemein als priesterliches auf, so will es eben nicht in die inneren Angelegenheiten der jerusalemischen Priester hineingreifen, sondern nur prinzipiell den neu nach Jerusalem übergesiedelten Leviten eine Stellung am Tempel einsichern. Die gutgemeinten Verordnungen des Deuteronomiums fanden aber bei den Aaroniden resp. Zadokiden keine günstige Aufnahme, indem diese auch jetzt noch ihren Widerwillen gegen die Eindringlinge nicht zu überwinden vermochten. So viel wir aus den Königsbüchern sehen, blieben unter Josia die Höhenpriester trotz allem vom Altardienste ausgeschlossen und durften nur an den priesterlichen Mahlzeiten teilnehmen. Im Exil machte Ezechiel den Unterschied zwischen

Leviten und Priestern wieder mit grösster Schärfe geltend, und verordnete, dass die ehemaligen Höhenpriester zur Strafe für ihren Abfall und Götzendienst zu Leviten sollten degradirt werden. Andererseits ist es nach cap. 44, 6—10 doch auch Ezechiel bewusst, dass diese seine Forderung eigentlich nur konform sei der uralten göttlichen Ordnung des Heiligtums, indem die Leviten ursprünglich gar nicht zum Opferdienst berechtigt waren und nur durch die Gunst der Zeitverhältnisse sich in ihrer priesterlichen Stellung behaupten konnten. — Bei den aus dem Exil heimgekehrten Juden wurde dann sehr bestimmt zwischen Priestern und Leviten geschieden. — »Dass aber die Gesetzgebung des Priesterkodex nicht nachexilisch sein kann, geht mit Nachdruck daraus hervor, dass die dienstliche Stellung und Gliederung der Leviten nach dem Exil in einem Stadium der Entwicklung sich befand, welche sich in dieser Gesetzgebung weder sachlich noch sprachlich wiederspiegelt« (Delitzsch). Nämlich die levitischen Dienstgeschäfte, wie die nachexilische Chronik sie rekapitulirt, decken sich nicht mit den mittelpentateuchischen Bestimmungen, sie greifen über dieselben hinaus: die Bewachung und Reinhaltung des Hauses Gottes, die Bereitung der in Mehl, Öl, Wein bestehenden Darbringungen, die musikalische Begleitung des Morgen- und Abendgottesdienstes — alles das gehörte nach dem Exil in den Dienstbereich der Leviten, während die Thora von diesen speziellen Forderungen nichts weiss.

Was den Hohenpriester betrifft, so will Wellhausen, obwohl er das Vorhandensein einer Rangordnung innerhalb der jerusalemischen Priesterschaft anerkennt, doch nicht zugeben, dass diese Figur vor dem Exil bekannt gewesen sei. Man sieht nicht recht ein, warum. Zugegeben, dass der Hohepriester zu seiner ganzen Machtvollkommenheit erst nach dem Exil gelangte, steht doch fest, dass auch in den ältesten Zeiten der oberste Verwalter des Zentralheiligtums

eine überragende Stellung hatte. Männer wie Aaron, Eli, Hilkia, Jojada sind keine Phantasiegestalten. Und ist denn die Bedeutung und Würde gerade dieser Männer hinter dem gesetzlichen Ideal zurückgeblieben? Eli hat als Oberpriester am Nationalheiligtum die Zügel der Staatsregierung in Händen gehabt; Jojada und Hilkia sind bekannt für den grossen Einfluss, den sie auf die politischen Verhältnisse übten: aus dem Beispiel des ersteren erhellt, dass im Falle eines Interregnums der Hohepriester sich als der gottbezeichnete Träger auch der weltlichen Gewalt betrachtete, und Hilkia steht vor uns als eine hochehrwürdige Greisengestalt, aus dessen Hand der König mit heiliger Scheu das neuentdeckte Gesetzbuch entgegennimmt, um es sogleich mit allem Eifer wieder zur Geltung zu bringen. Zudem sind mehr als einmal Vermählungen von Königstöchtern mit Hohenpriestern vorgekommen. Allerdings werden wir sagen müssen, dass durchschnittlich die Hohenpriester neben den Königen zurücktraten, aber eigentlich sind sie doch keine Gestalten, die sich mit dem theokratischen Könige nicht vertragen, im Gegenteil fordern sie den Vertreter der weltlichen Macht unbedingt neben sich, da ihnen (trotz Wellhausens Behauptung) auch der Priesterkodex im grunde gar keine politische, sondern nur eine geistliche Gewalt zuerteilt.

Aus den Angaben über die Ausstattung des Klerus hat Wellhausen gewiss ebenfalls zu weitgehende Schlüsse gezogen. Es ist auch hier wieder anzunehmen, das die volkstümliche Praxis hinter der priesterlichen Theorie grösstenteils zurückblieb, was nicht hindert, dass diese letztere schon früh ausgebildet worden ist. (Moses hat in dieser Hinsicht wohl nur Andeutungen gegeben, keine Gesetze.) So hatten denn die Priester 48 Levitenstädte postulirt; wir finden aber nur zwei davon urkundlich bezeugt: Gezer und Bethschemesch Anathot. Es liess sich eben auch diese Verordnung in praxi nicht völlig durchführen, darum kam auch hier das Deutero-

nomium mit der bescheideneren Forderung von wenigstens drei Levitenstädten.

* * *

Auf Grund dieser Betrachtungen vermögen wir nicht mit Wellhausen das mosaische Gesetz als Produkt oder Ausgangspunkt des nachexilischen Judentums anzuerkennen. Die für eine solche Hypothese sprechenden, auffallenden Erscheinungen lassen sich zum wenigsten anders erklären als der Kritiker sie erklärt; zum wenigsten lassen sie auch andere Schlussfolgerungen zu, als er sie zieht. Über alledem aber weist die Geschichte des alten Israel Spuren genug auf einer wenn auch nicht völlig durchgeführten heiligen Verfassung, deren mosaischen Ursprung nur krankhafte Zweifelsucht in Frage ziehen kann. Uns steht fest, dass das Gesetz seinem Kerne nach allezeit den Hauptinhalt der nationalen Überlieferung ausmachte. Hält Wellhausen dem entgegen, warum denn das Gesetz ein solch schemenhaftes Dasein geführt und nicht zur Anerkennung habe durchdringen können, so muss beachtet werden, dass die priesterlichen Kreise, in denen es recht eigentlich gepflegt ward, wohl den Willen, aber nicht die Macht hatten, demselben die allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Im Volke waren eben die Vorstellungen über die mosaischen Einrichtungen und Vorschriften unsicher geworden, das Erinnerungsbild daran war verblasst, und je freier und willkürlicher man sich in religiöser und kultischer Hinsicht seine Begriffe bildete, desto willkürlicher und freier wurde auch das praktische Handeln. So lässt sich die Zeit der Richter und die erste Königszeit als eine völlig anomistische Periode bezeichnen. Nur dass deren Ungesetzlichkeit dem Volke nicht zum Bewusstsein kam, sondern ihm als das Althergebrachte vorschwebte. Dem gegenüber hielten die Priester des Nationalheiligtums mit zähem Eifer an der mosaischen

Tradition fest, und wenn von Moses selbst wohl nur wenige schriftliche Aufzeichnungen vorhanden waren, so fingen die Aaroniden jetzt an mit der Aufzeichnung der Gesetze, ein literarisches Unternehmen, dessen Frucht das elohistische Gesetzbuch war: der von Wellhausen so betitelte Priesterkodex. Es hat derselbe speziell kultisches Interesse. Die zeremoniellen und rituellen Vorschriften sind in ihm zu einem kunstvollen Ganzen zusammengesetzt worden, Dogma ist ihm die Zentralisation des Kultus resp. die alleinige Legitimität des Nationalheiligtums. Und in diesem priesterlichen Geist ist denn auch die ganze historische Tradition des Pentateuch von der Schöpfung der Welt bis zur Einwanderung in Kanaan umgestaltet, was wir vornehmlich bei der Patriarchengeschichte erkennen, die so dargestellt wird, als hätten die Erzväter überhaupt nie geopfert oder doch nur auf Morijah, dem späteren Tempelberg (vergl. die Opferung Isaaks). Im allgemeinen zeugt der Priesterkodex von der tiefen Spekulation über Gott und Welt, wie sie nur in jenen Kreisen am Tempel zu Jerusalem heimisch sein konnte. — Die älteste Gesetzessammlung ist nun aber der Priesterkodex nicht, sondern die des Bundesbuches Exod. 20—23, welches abgesehen vom Dekalog in kurzer Fassung alle Gebiete des Volkslebens regelt und überall auf sehr altertümlichen Rechtsanschauungen basirt. In seiner Hauptsache haben wir diese Sammlung sicher als treue Aufzeichnung echt mosaischer Überlieferung anzunehmen. Ohne Zweifel vor Abfassung des Priesterkodex noch wurde sie dann in ein Volksbuch aufgenommen, dessen Zweck es war, mit Zuziehung der ältesten, oft sagenhaften und mythologischen Überlieferung die Geschichte Israels den Epigonen zu erzählen. Das ist das Buch des Jehovisten, von dem es wirklich gilt, dass es sich durch die wunderbare Plastik seiner Darstellungsweise vorteilhaft von der trockenen reflektirenden Art des Priesterkodex unterscheidet. Gewiss

hat Wellhausen Recht, wenn er diesem Buche das Attribut des Primären, Urwüchsigen zuteilt und nicht dem Priesterkodex. Es erhellt aus allem, dass der oder die jehovistischen Erzähler aus einer alten Tradition schöpften, wie sie sich im Volke lebendig erhalten hatte. Trotzdem braucht der Jehovist dem Priesterkodex zeitlich nicht viel voranzugehen. Setzen wir den ersteren in den Anfang der Königszeit, so führt uns der letztere in die Mitte dieser Periode herab. Jedenfalls aber hat der Priesterkodex den Jehovisten gekannt und ist in Anlehnung oder auch im Gegensatz zu ihm entstanden, gleichsam als der priesterliche Protest gegen die alte Volksüberlieferung. — Als dritte Schicht kommt nun das Deuteronomium hinzu, eine Rekapitulation des mosaischen Gesetzes, aber ganz vom prophetischen Geiste durchwaltet. Sein Zweck ist die Sicherung des Gottesstaates durch Abstellung der religiösen, politischen und sozialen Schäden. Durch das Deuteronomium bereiten die Propheten eine Reformation vor, welche noch viel umfassender war, als die von den Priestern herbeigewünschte. Freilich betrifft dieselbe auch das Gebiet des Kultus, dementsprechend denn ihre Hauptforderung die Zentralisirung des Gottesdienstes nach Jerusalem, sowie die Anbetung des Einen Gottes ist. Dagegen schliesst sie alles aus, was zunächst nur die Priester und Leviten angeht. Es war beim Deuteronomium ebenfalls auf ein Volksbuch abgesehen; durch die erneute, den praktischen Verhältnissen human angepasste Gesetzgebung des Moses sollte das Volk Israel allen Ernstes wieder zum Gottesvolke umgestaltet werden. — Seiner Entstehungszeit nach das jüngste unter den Büchern hat sich das Deuteronomium dann zunächst mit dem Jehovisten verbunden, indem es seine Erzählung und Gesetzgebung in die Geschichte des Jehovisten einschob, während der Priesterkodex neben diesen beiden Quellenschriften noch lange Zeit selbständig herlief und wahrscheinlich erst im Exil mit dem Jehovisten und

Deuteronomium verbunden wurde. Wie sich nun aber schon der Jehovist eine Redaktion im Geiste des Deuteronomiums hatte gefallen lassen müssen, so kam jetzt der Priesterkodex zuletzt noch mit einer alles umfassenden Endredaktion über beide her. Auf diese Redaktionen aufmerksam gemacht zu haben, wird stets ein Hauptverdienst Wellhausens bleiben. — Dass indessen der Priesterkodex nicht, wie Wellhausen meint, erst nach dem Exil geschrieben ist, dafür kann nun hier noch der letzte Beweis geleistet werden. Den nachexilischen Priestern musste nach des Kritikers eigenen Worten ein von allerhand Mythen und Anthropomorphismen durchsetztes Volksbuch, wie der Jehovist, im höchsten Grade anstössig erscheinen; insbesondere das Opfern an beliebigen Orten liess sich von ihnen nicht anders beurteilen als frevelhafter Missbrauch, verwerfliche Häresie. Ist's denn nun glaublich, dass diese gesetzeseifrigen Juden zu Esras Zeit noch den ganzen Jehovisten in den allgemein verbindlichen Pentateuch aufgenommen hätten, mit all diesen seinen Häresien? Wellhausen redet von einer Überarbeitung des Jehovisten durch den Priesterkodex. Aber was ist das für eine Überarbeitung, wenn man doch stehen lässs, woran man selbst Anstoss nimmt? Nein, in den Tagen Esras und Nehemias hätten die jüdischen Priester das Buch des Jehovisten überhaupt ganz verworfen. Dass jetzt der Jehovist und der Priesterkodex so widerspruchsvoll neben einander stehen, zeigt uns ganz einfach an, dass beide in einer Zeit zusammengearbeitet worden, da noch nicht alle Fäden der Tradition zerschnitten waren, da noch kein Abgrund klaffte zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit, da man den tatsächlichen Verlauf der Geschichte noch kannte — gleich nach dem Untergang des Volkes, am Ausgang des hebräischen Altertums, jedenfalls bevor die Gemeinde des zweiten Tempels sich konstituirte.

Im Exil drangen nun die priesterlichen Tendenzen ganz

durch, was in erster Linie Ezechiel zu danken ist. Man empfand jetzt die ungenügende Durchführung der mosaischen Verfassung, speziell der Kultuseinheit, als Schuld, die Verbannung als Strafe. Alle Gemüter standen unter der Herrschaft der Ideenkreise des Priesterkodex und des Deuteronomiums. Und unter ihrem Einfluss sind denn auch die historischen Bücher (Richter, Samuelis, Könige) überarbeitet und retouchirt worden, darin müssen wir Wellhausen wieder Recht geben. Gewiss: die alten Überlieferungen, einen Gideon, einen Samuel, einen Saul und David betreffend, liegen uns nicht mehr in der ursprünglichen Fassung, sondern zugleich in späterer Übermalung vor. Zwar verfällt Wellhausen ins Extrem, wenn er z. B. Samuels Abneigung gegen die Errichtung des Königstums ganz auf Rechnung der späteren Retouchirung setzt und den historischen Samuel als einen einfachen, für das Königtum durchaus begeisterten Seher zeichnet, wenn er überhaupt den Widerwillen des Volkes gegen diese Institution in der alten Zeit für unmöglich erklärt. Man wird alle das Königtum beschlagenden Überlieferungen nur richtig beurteilen können, sofern man die Tatsache im Auge behält, dass ein stark republikanischer Zug durch Israel ging. Die dem israelitischen Staatswesen zu Grunde liegende Idee war wirklich die eines Volkes, das sich unter der Herrschaft Jahves selbst regierte und bestimmte und einem menschlichen Herrscher nicht untertan sein sollte. Darum besass denn auch Israel Jahrhunderte lang keinen König — auch Moses war kein solcher — und als man schliesslich doch zur Wahl eines Königs schritt, so geschah das mehr unter dem Druck der Verhältnisse, als weil es in der Idee der Sache selbst gelegen hätte. So ist es denn wohl glaublich, dass sich Samuel in einem Zwiespalt befand und die Errichtung des Königtums fast als eine Verletzung der Souveränetät Gottes betrachtete, obgleich er andrerseits wieder Hand dazu bot. — Auch wenn uns

berichtet wird, dass das ganze Volk sich bei irgend einem Anlass zusammengetan habe, um im Namen Jahves als Eine Gemeinde zu handeln, wie etwa in Richt. 19—21, wo wir von der Schandtat der Benjaminiten und deren Bestrafung durch das Gesamtvolk hören, so braucht das wiederum nicht auf ungeschichtlicher, später Darstellung zu beruhen. Das ist ja echt morgenländisch: allgemeine Indolenz zuerst, dann durchzuckt irgend ein Ereignis die träge Masse wie mit einem elektrischen Schlage und im Namen der Religion erhebt sich das Volk wie Ein Mann. Endlich können die verschiedenen Überlieferungen über Gideon und David ganz wohl nebeneinander hergelaufen sein, ohne dass man die eine wegen ihres mehr religiösen Charakters zeitlich tief unter die andere mehr profane hinabzudrücken das Recht hätte. Denn der Satz Wellhausens: »Je näher die Geschichtsschreibung ihrem Ursprung nach ist, desto profaner ist sie«, hat in solcher Allgemeinheit keine Wahrheit; vergleichen wir nur, wie etwa der Apostel Paulus Jesum Christum darstellt.

Davon aber abgesehen, hat die Rede von einer späteren Umprägung des althistorischen Stoffes im Sinne der Theokratie doch Berechtigung. Spät ist ohne allen Zweifel der religiös-gesetzliche Pragmatismus, welcher die Erzählung des Richterbuches beherrscht. Gideon hat gewiss nach der ursprünglichen Anschauung keine Sünde getan, als er aus der midianitischen Beute ein Gottesbild machte. Samuel ist sicher nicht der gesetzliche Kleriker gewesen, der sich noch über den König gestellt hätte. Jerobeam war fern von jedem Gedanken an eine Verschuldung, als er in Bethel und Dan die Stierbilder errichtete, und bis auf Hiskia herab wusste kein König davon, dass der Höhendienst unerlaubt sei — als Sünde konnte ihnen das erst angerechnet werden in einer Zeit, da man sich des Widerspruchs zwischen dem gesetzlichen Ideal und dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte bewusst wurde.

Also die Umgestaltung der historischen Bücher im priesterlichen Geiste muss bis zu einem gewissen Grade allerdings zugestanden werden. Wenn hingegen Wellhausen behauptet, diese Bearbeitung gehe vom Deuteronomium aus und nicht vom Priesterkodex, ja wenn er supponirt, der Priesterkodex sei zur Zeit der ersten Bearbeitung noch gar nicht vorhanden gewesen, so dürfte ihm das zu beweisen schwer fallen. Die religiösen Vorstellungen und kultischen Ideenkreise des Deuteronomiums und des Priesterkodex sind ja ungefähr dieselben — ob man nun den Stoff im Sinne des ersteren oder des letzteren umformte, das musste sich demnach ziemlich gleich bleiben. — Hinsichtlich der Chronik hat Wellhausen durchaus Recht, wenn er ihr historische Glaubwürdigkeit abstreitet. Es ist dies Buch erst lange nach Esra und Nehemia geschrieben, mitten in der persischen Epoche und zwar so, dass es die alte Geschichte nicht nur teilweise retouchirt, sondern dieselbe ganz ins Theokratisch-Gesetzliche umdichtet. Der Chronist wollte dem Geschmack und dem Bedürfnis der Zeit entsprechend den damals nicht mehr verstandenen prophetae priores ein Bild von der alten israelitischen Geschichte gegenüberstellen, an dem sich die fromme Phantasie der gesetzeseifrigen Juden erfreuen konnte, und darüber brachte er eine der Wirklichkeit kaum mehr entsprechende Geschichtsdarstellung zuwege. Nicht, dass das eine fraus pia gewesen wäre, es war ein beliebter Typus damaliger Erzählung. So wie die Chronik es tut, erzählte man sich in der persischen Zeit die Ereignisse der Vergangenheit, man wollte alles in frommem, heiligem Gewande haben, zugleich allen menschlichen Massstäben und Vergleichen entrückt, wie denn auch ein fast krankhaftes Wohlgefallen an Übertreibungen in der Judenschaft des zweiten Tempels lebendig war.

Die Chronik aber ausgenommen, halten wir uns mit allen übrigen Schriften des Alten Testamentes innerhalb der

Grenzen der vorexilischen Zeit. Und indem wir nun glauben nachgewiesen zu haben, dass wir speziell mit dem Gesetzeswerk des Priesterkodex keineswegs in die nachexilische Periode hinuntergehen müssen, dass sich das Vorhandensein desselben vielmehr ganz wohl in Einklang bringen lässt mit dem tatsächlichen Verlauf der alten Geschichte, ja dass sogar manches mit Notwendigkeit auf das Vorhandensein einer schon von Moses gegebenen Thora hinweist, so haben wir damit den bösen Traum eines gesetzlosen Israel verscheucht. Wir erkennen Israel wieder als das Gottesvolk, dessen Lebensordnungen von Uranfang durch den Gedanken des Bundes mit Jahve, dem Erlösergott, bestimmt und dessen ganzes Volkstum durch das Gesetz geheiligt werden sollte. Wir sehen allerdings zugleich, dass das Gesetz vom Sinai während Jahrhunderten nicht in seinem vollen Umfang zur praktischen Anerkennung und Durchführung gelangte. Die grossen Bundesgedanken des Mosaismus blieben zum guten Teil in latentem, gebundenem Zustande. Aber lebendig erhielten sie sich doch gleich dem Bächlein, das unter dem Eise sein Dasein fristet, und als die Zeit gekommen, da gelangte die Idee des reinen Gottesstaates endlich zum Durchbruch, wenn auch in einem späten, greisenhaften Geschlechte, dem die Glut und die natürliche Kraft der Jugend entflohen.

Und so wird es trotz aller Kritik im grossen Ganzen beim Alten bleiben, was die Geschichte Israels anbetrifft. Man wird nie darum herumkommen, dass das Volk des Alten Testamentes zur Theokratie prädestinirt war, wie kein zweites — am wenigsten wird es gelingen, den Hauptinhalt des religiösen Bewusstseins: Bund, Gesetz, Schuldgefühl, Gottes Zorn, Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit und Geistigkeit erst als den Erwerb der späteren Propheten nachzuweisen. Nicht auf die Propheten, sondern auf Moses führen uns die Anfänge der alttestamentlichen Offenbarungsreligion

zurück. Und ohne Frage hat das Volk die Erinnerung an ihn treu bewahrt. Mag auch seine Gestalt im Lauf der Jahrhunderte von allerlei Schlinggewächs umgeben worden sein, Moses ist und bleibt deswegen doch der Offenbarungsmittler, der Begründer der israelitischen Gesetzesreligion.

Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN. 21, 1908

DATE DUE

JUN 15 1979

JUN 15 1986

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1174 .W46F5
Darstellung und Kritik der Ansicht
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00062 7119